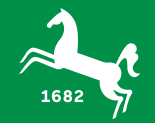
RESEARCH

Dominic Nnaemeka Ekweariri

Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir





J.B. METZLER

Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir

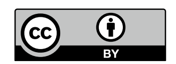
Dominic Nnaemeka Ekweariri

Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir



Dominic Nnaemeka Ekweariri
Westfälische Wilhelms-Universität
Münster
Münster, Deutschland

Beim vorliegenden Text handelt es sich um einen Abdruck einer an der Bergische Universität Wuppertal im Jahr 2021 eingereichten Dissertation mit dem Titel „Die Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir".



ISBN 978-3-662-67189-4 ISBN 978-3-662-67190-0 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Planung/Lektorat: Marta Schmidt
J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Der wilde Mensch, das heißt der nicht gestiftete Mensch, der nirgendwo als solcher existiert, das heißt soviel wie von allem Faktischen abstrahiert zu sein, ist a priori konstituiert – aber nicht gestiftet, darin liegt die ganze Nuance – durch eine gewisse Anordnung, die ihm in seinen Empfindungsorganen eigen ist […], die a priori ebenso viele Öffnungen zur „Welt“ sind, d.h. so viele „Orte“ der dazwischen a priori nicht artikulierten Phänomenalisierung, wobei diese selbst durch die Undurchsichtigkeit oder das Fleisch der darin gegebenen Erscheinung die Rolle der Eröffnerin zur Welt hin spielt.

***Marc Richir**, La vision et son imaginaire : Fragment pour une philosophie de l’institution, S. 90f.*

Der erlebte Leib ist sowohl in seiner Gesamtheit, als auch in der Artikulierung seines Teils einer und die Wesen des Sinns und des Phänomens (sprachliches Phänomen), in werdender Einheit mit dem Erleben sowohl des Bewusstseins als auch des Unbewusstseins.

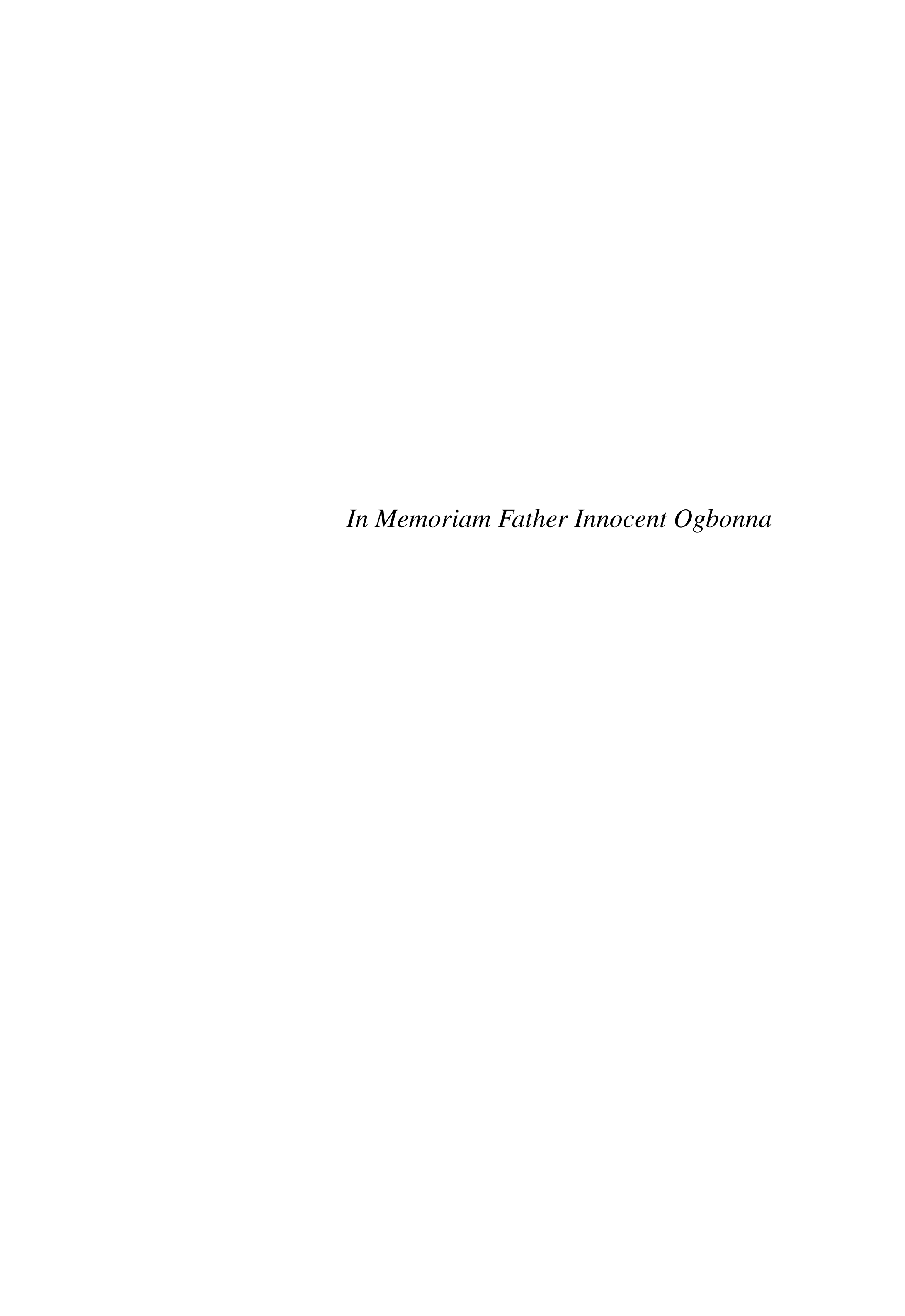
***Marc Richir**, Le corps, S. 72*

Es ist immer mehr drin [im erlebten Leib] als das, was wir spontan an Wörten und Strukturen der Sprache erkennen.

***Marc Richir**, Le corps, S. 72.*

Dieser „sich machende Sinn“ […] vollzieht sich nicht in einer abgründigen Leere, sondern in einer absoluten Urform jeglicher Räumlichkeit […] die Richir mit der platonischen „Chora“ gleichsetzt.

***Alexander Schnell**, Leib und Leiblichkeit bei M. Merleau Ponty und M. Richir, S. 87.*



In Memoriam Father Innocent Ogbonna

Danksagung

Zwar entstand das vorliegende Buch im Rahmen meiner Dissertation zwischen 2017 und 2021 an der Bergischen Universität Wuppertal und wurde in seiner jetzigen Form geringfügig modifiziert. Aber ohne meine anfängliche Forschung zur Philosophie der Emotionen in der analytischen Philosophie des Geistes hätte ich es vielleicht in dieser Form nicht verwirklicht. Während meines Masterstudiums an der Ruhr Universität Bochum, durfte ich von der Expertise in der analytischen Philosophie des Geistes von Professor Dr. Markus Werning profitieren. Daher möchte ich diese Gelegenheit nutzen, um ihm zu danken, dass er mich nicht nur gefördert und mich, als ich neu in Deutschland war, in die akademische Gemeinschaft integriert hat, sondern mir auch viele großartige Möglichkeiten gab, mich selbst zu entdecken. Nach meinem Masterabschluss war mir aber klar, dass meine Leidenschaft in der Philosophie außerhalb der analytischen Tradition liegt. Der Weg in die Phänomenologie war vom ersten Tag an nicht einfach. Er war für mich ein klassisches Beispiel für einen Sprung in die Ungewissheit. In diesem kritischen Moment tauchten zwei wichtige Persönlichkeiten auf, bei denen ich mich an dieser Stelle ebenfalls herzlich bedanken möchte. Der erste war der emeritierte, jüngst verstorbene Professor. Dr. Ekkehard Blattmann. Er war mein Mentor und zeigte großes Interesse an meinem akademischen Erfolg. Der zweite war Professor Dr. Alexander Schnell, mein Erstgutachter. Er war für mich am Anfang wie die platonische Amme, die mein Werden in eine neue Welt der Wirklichkeit ermöglicht und vermittelt hat. Von der enormen Klarheit seines Denkens, seiner Professionalität, seinen kritischen Bemerkungen und seinen internationalen Kontakte habe ich profitiert und diese haben die Richtung meiner Forschung fundamental mit geprägt. Für all dies bin ich ihm sehr dankbar.

Darüber hinaus danke ich Professor Dr. Antonino Mazzù für seine Gastfreundschaft, als ich 2018 ein Forschungssemester an der Freien Universität Brüssel absolvierte. Er las die ersten Entwürfe meiner Arbeit, machte Bemerkungen, die mir halfen mich im akademischen Leben zu orientieren, und stellte mich der akademischen Gemeinschaft in Brüssel vor. Ebenso danke ich Professor Dr. Till Grohman, den ich zur Zeit meiner Dissertation in Wuppertal kennenlernen durfte. Er war der Moderator meines Vortrags beim ersten internationalen Marc-Richir-Kongress an der Universität Wuppertal. Seitdem hat er Interesse an meiner Forschung gezeigt, was mich natürlich gefreut hat. Für all die akademische Unterstützung und die Hinweise, für das tiefe Vertrauen in mein Projekt und für seinen Kameradschaftsgeist bedanke ich mich vom ganzen Herzen.

Meine Danksagung bliebe unvollständig, wenn folgende Freunde, Kollegen oder Gesprächspartner nicht erwähnt werden würden: Dr. Uzochukwu Njoku, Professor. Dr. Burkhard Niederhoff, Prof. Dr. Peter Vogt, Prof. Dr. Sacha Carlson, Prof. Dr. Yvonne Förster (deren jüngste professionelle Lektüre eines Teils meiner Arbeit dazu beigetragen hat, meine Gedanken zu verfeinern), Dr. Pius Adiele, Dr. Cornelius Chinedu Chukwu, Dr. Cristian Bodea, Dr. Pablo Posada Varela, Dr. Istvan Fazakas, Dr. Philip Flock, Dr. Jamie Rosenthal, Hieu Truong, Chu Ming Hon, Ellen Moysan, Jean-François Perrier, Sergej Grishkan, Junesang Ahn, Kelechi Anyanwu, Frankline Chukwuemeka Anyanwu. In mehrfacher Hinsicht und in unterschiedlichem Maße habe ich an ihrem Wissensschatz teilgenommen.

In besonderer Weise schätze ich die Brüderlichkeit von Pfarrer. Dr. Sylvester Ihuoma. Ich danke ihm für die Kontaktaufnahme mit dem Bischof der Diözese Essen, Dr. Franz Josef Overbeck, dem Personalchef Dr. Kai Reinhold, [den Referent für Personalfragen, Benedikt Rausche] und der Getrud-Maria Seidl Stiftung, von der ich ein Stipendium für meine Forschung erhalten habe. Ich bin sehr dankbar für die Hilfe, die mir angeboten wurde. Auch für die Geschwisterlichkeit und Unterstützung von Professor Dr. Dr. Bernhard Nitsche, Pfarrer Burkhard Schmelz, Pfarrer Holger Schmitz, Pastor Wiland Schmidt, Pastor Bernhard Alshut, Pfarrer Josef Deppler, Maria Ströbele, Maria Eiberger, Julia Krez, Wolfram Hegner, Theresa und Joseph Weber, Karl Pahnhof, Helen Wieners, Alexandra und Martin Kramer, Brigitte Kirsch, Annette und Joachim Kirsch bedanke ich mich.

Zu guter Letzt danke ich Anne Linda Berger ganz besonders für die immense Unterstützung bei der Korrektur des gesamten Manuskript. Ohne sie wäre diese Arbeit nur ein Traum geblieben**.** Auch in diesem Sinne danke ich Stefan Gaßmann für seine philosophische Herangehensweise an die abschließende Korrektur des Manuskripts. Ebenso gilt mein Dank auch meiner Familie: Meinem Vater, Gregory Ekweariri, meiner Mutter, Maria Ekweariri, meinen Geschwistern und zwei meiner Onkel (Fr. Dr. Joseph Ekweariri und Remigius Ekweariri).

Ich danke ebenso dem verstorbenen Bischof von Ahiara, Dr. Victor Adive Chikwe, der zu Lebzeiten großes Vertrauen in mich gesetzt hat.

Münster
Dezember 2022

Dominic Nnaemeka Ekweariri

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung: Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir

Wenn wir nun den Einstieg in die Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir mit einem Ansatz aus der Soziobiologie beginnen, so hat das auch zum Zweck, die Anschlussfähigkeit unseres Unterfangens und das fachübergreifende Potenzial des Denkens von Marc Richir von vornherein zu buchstabieren. Der Vater der Soziobiologie, Edward Osborne Wilson, hat in seinem Buch *„The Social Conquest of the Earth"* kürzlich die These aufgestellt, dass nicht das *egoistische Gen* oder die *Theorie der Verwandtschaftsselektion* (*kin selection theory*), – diese Theorie behauptet, dass die Idee, Gene mit dem einzigen Ziel zu duplizieren, ein bereits bestehendes Genom zu immortalisieren, größere evolutionäre Vorteile hätte – sondern die Theorie der *Gruppenselektion* oder *the group selection theory* (die Begünstigung größerer genetischer Diversität und Interaktivität) die dynamische und treibende Kraft der Evolution sei. Er argumentiert gegen die Ansicht, dass größere genetische Verwandtschaft mehr Altruismus und soziale Evolution von Individuen dieser geschlossenen Gruppe verspreche. Viel eher sei es die *Gruppenselektionstheorie*, die eine weiterentwickelte und komplexere soziale Evolution und mit Sicherheit „a shift at the level of the species toward greater and wider instinctive co-operations"[1] verspricht, besonders wenn diese Selektion zwischen Gruppen stattfindet, die mehr Mitglieder enthalten im Vergleich zu solchen mit weniger Mitgliedern. Gruppenselektion begünstige Kooperationsfähigkeit und Empathie *innerhalb der Gruppe* und soziale Ablehnung und Aggressivität *zwischen verschiedenen Gruppen*.[2] Kooperation

[1] Edward Osborne Willson, *The Social Conquest of Earth*, New York: W.W. Norton & Co. 2012, S. 166–167.

[2] Elliott Sober & David Sloan Willson, *Unto Others: the Evolutionary and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 1998, S. 9.

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_1

bringe daher in der Gruppenselektionstheorie, die keine genetische Nähe voraussetzt, größere evolutionäre- und Überlebensvorteile für die Gruppe mit sich. Dies geschieht, wenn Gruppen mit größerer genetischer Diversität und soziale Interaktivität dazu bereit sind, miteinander zu kooperieren und dadurch eine komplexere soziale Organisation zu optimieren.[3]

Die Konzepte der Kooperation können sicherlich über die Grenzen der evolutionären Vorteile, die sie für einige spezielle Guppen haben, hinaus ausgeweitet werden: Die gruppeninterne Kooperation könnte einige potentiell vorteilhafte politische Auswirkungen für die daran beteiligten Individuen haben. Solche Auswirkungen können heute im Zusammenhang mit einer neuen Weltordnung bis auf die globale Ebene ausgeweitet werden, besonders in Situationen, die die Menschheit nicht mehr ohne einander bewältigen kann. Heutzutage ist die Globalisierung etwas, dem sich fast jeder – mehr oder weniger freiwillig – verschreibt. Während die Globalisierung auch die Gefahr einer Einebnung kultureller Unterschiede mit sich bringt, so hat sie doch auch das Potential, die Menschheit für das Gemeinwohl zusammenzubringen. Erfahrungen, die aus der Corona-Pandemie entstehen, bekräftigen die Vorstellung zusätzlich, dass Kooperation sogar auf globaler Ebene eine *Bedingung sine qua non* ist, wenn die Menschheit einen gemeinsamen Feind erfolgreich besiegen will. Wegen dieser Tatsache, dass die Corona-Pandemie auf eine globalisierte Welt traf, kann die Kooperation der Menschheit während dieser Pandemie und der aus ihr folgenden Auswirkungen auch niemals mit dem Grad der Kooperation in vergangenen Jahrhunderten verglichen werden, als der schwarze Tod, die justinianische Pest, die antoninische Pest oder die spanische Grippe ganze Bevölkerungsgruppen innerhalb weniger Tage dezimierten. Obwohl niemand die genaue Zahl der diesen vergangenen Pandemien zum Opfer gefallenen Menschen benennen kann, wird geschätzt, dass insgesamt etwa zwei bis drei Milliarden Menschen während all dieser vergangenen Pandemien gestorben wären, wenn wir die Zahlen auf die heutige Weltbevölkerung hochrechnen würden. Der Grad der Kooperation zwischen Städten, Provinzen und Ländern lag meilenweit hinter dem zurückliegen, was uns heute möglich[4] ist. Und während vergangene Generationen nicht einmal den Schimmer einer Vorstellung davon hatten, auf welche Weise sich die Pest verbreitete – ganz zu schweigen davon, wie man diesen Feind gemeinsam besiegen könnte – so brauchten Wissenschaftler weltweit heute nur wenige Monate oder sogar Wochen, um das Coronavirus, seine

[3] Ted Peters, *E.O Wilson's Conquest of Earth*, in: *Theology and Science,* 11 Nr. 2 (2013), S. 86–105, hier S. 86.

[4] Die Globalisierung und die neuen Technologien, vor allem auch zur Kommunikation, die uns heute zur Verfügung stehen, machen uns diesen gemeinsamen Kraftakt möglich.

Infektions- und Verbreitungsweise, sowie Wege, es in Schach zu halten, zu untersuchen. Die Menschen waren in der Lage zu kooperieren, um die katastrophale Ausbreitung von Covid-19 unter Kontrolle zu bringen, indem sie Anweisungen folgten Masken zu tragen, zuhause zu bleiben, soziale Kontakte zu minimieren, Hygienemaßnahmen zu befolgen etc. Vielleicht könnte man sagen, dass die Menschheit hierdurch etwas Neues auf globaler Ebene gelernt hat und damit haben die Menschen die Erde im Sinne des Titels von Osbornes Buch *The Social Conquest of Earth* nun weitgehend sozial erobert.

In seinem aktuellen Buch *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen* vertritt Yuval Noah Harari die Idee, dass der *Homo sapiens* die Welt (die Welt von Flora und Fauna) weder erfolgreich erobert hat, weil er dazu in der Lage war, komplizierte Werkzeuge herzustellen noch weil er im Prozess der Hominisation eine bemerkenswert hohe Intelligenz entwickelt hat. Vielmehr hat die Menschheit diese Leistung erreicht, indem sie etwas Neues gelernt hat: Kooperation. Dies ist für Harari eine besondere Fähigkeit, die die Menschheit heute in höherem Maße besitzt als Tiere oder ihre Vorfahren. Seines Erachtens ist die Fähigkeit, Werkzeuge zu produzieren nicht das Monopol der Menschen, da auch einige Tiere (Schimpansen, Orang-Utans, Seeotter, Delphine, Vögel usw.) dies tun; obwohl man argumentieren kann, dass solch eine Werkzeugherstellung auf keinen Fall mit der Fertigkeit bei der Herstellung durch den Menschen verglichen werden kann. Wenn man die Auffassung vertritt, dass Intelligenz das entscheidende Merkmal der Menschheit sei, so würde Harari argumentieren, dass kein Konsens über die Bedeutung von Intelligenz bestünde. Selbst wenn wir davon ausgehen würden, der *Homo sapiens* sei das intelligenteste oder in der Werkzeugherstellung geschickteste Tier, so müssten wir uns doch auf die Tatsache einigen, dass er für lange Zeit eine der bedeutungslosesten Kreaturen mit nur minimalem Einfluss auf das Ökosystem blieb.[5] Denn wir wissen, dass der *Homo sapiens* der Steinzeit bei weitem hilfloser war, als die Menschheit Zehntausende Jahre später – und das obwohl sie auch damals mit ihren geschärften Sinnen bereits ausgefeilte Werkzeuge herstellen konnten. So schreibt Harari und wir zitieren ihn ausführlich:

> Die Menschen beherrschen den Planeten heutzutage nicht deshalb vollkommen, weil der einzelne Mensch viel klüger und viel fingerfertiger ist als der einzelne Schimpanse oder Wolf, sondern weil *Homo sapiens als einzige Art auf Erden in der Lage ist, in großer Zahl flexibel zu kooperieren.* Natürlich spielten auch Intelligenz und Werkzeugherstellung eine wichtige Rolle. Aber hätten die Menschen nicht gelernt, in

[5] Cf. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Penguin Random House Group 2015; deutsche Übersetzung: Andreas Wirthensohn, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, München: Verlag C.H.Beck 2017, S. 208.

> großer Zahl flexibel zusammenzuarbeiten, würden unsere schlauen Hirne und flinken Hände noch immer Feuersteine spalten und nicht Urankerne.[6]

Nehmen wir uns nun zwei wichtige Teile aus diesem Zitat heraus: 1) „flexibel“ und 2) „in großer Zahl“; beides macht für Harari die Unterscheidungskriterien von Menschen und Tieren aus in physischer und mentaler Hinsicht. Ameisen und Bienen kooperieren und arbeiten auf sehr komplizierte Weise zusammen, jedoch mangelt es ihrer Kooperation an der Flexibilität des *Homo Sapiens.* Wenn der Bienenstock beispielsweise angegriffen oder sich einer Gefahr ausgesetzt sehen würde, dann könnten die Bienen ihr System nicht komplett umstrukturieren, um der Gefahr zu trotzen; z. B. ihre Regierung zu wechseln, indem sie einige Anpassungen vornehmen: „sie können ihr Gesellschaftsystem nicht über Nacht neu *erfinden*“[7] Und während soziale Säugetiere wie Schimpansen mit höherer Flexibilität kooperieren als Bienen, so ist diese Kooperation doch in Bezug auf die Quantität eingeschränkt. Diese sozialen Säugetiere kooperieren lediglich mit bestimmten Individuen wie z. B. einem Familienmitglied, Freunden oder Verwandten. Sie sind nicht dazu in der Lage, mit Fremden oder Individuen, die sie nicht wirklich kennen, zu kooperieren. Daher schließt Hariri, dass nur der *Homo Sapiens* flexibel mit einer großen Zahl von Fremden[8] kooperieren kann.

Wenn Kooperation innerhalb von Gruppen mit mehr genetischer Diversität nicht nur einen evolutionären Vorteil hat, sondern auch dazu beitrug, eine höher entwickelte und komplexere soziale Ordnung zu entwickeln und – wenn der Mensch die einzige Spezies auf der Erde ist, die flexibel und im großen Maßstab selbst *mit absolut Fremden* und Menschen mit verschiedenen Hintergründen und Kulturen kooperieren kann – dann findet bei ihnen mehr Kooperation statt, als mit dem bloßem Auge sichtbar ist. Unterstreichen wir, dass die hier gemeinte Kooperation allumschließend ist: Sie ist nicht nur auf die Pandemiebekämpfung begrenzt, sondern dient auch der Aufrechterhaltung eines funktionierenden demokratischen Systems, der Wissenschaft, des Wirtschaftssystems, von Herrschaft und Kontrolle, der rein zwischenmenschlichen Beziehungen und der Durchführbarkeit des täglichen Lebens. Der Schüssel ist nämlich, dass wenn Menschen dazu in der Lage sind, mit Fremden und Unbekannten zu kommunizieren, dann muss es eine *Bedingung a priori* geben, die solch eine Kooperation überhaupt erst ermöglicht. Diese *Voraussetzung* oder *Bedingung a priori* garantiert einen sehr wichtigen Faktor der interpersonellen Beziehung: *Verstehen.* Denn wie kann

---

[6] *Ibid.,* S. 209.

[7] *Ibid.*

[8] Cf. *Ibid.,* S. 210.

ich an dem inneren Leben des anderen anteilnehmen oder sogar mit ihnen kommunizieren, wenn ich sie nicht verstehen kann? *Diese Arbeit wird versuchen aufzudecken, dass die Leiblichkeit – der Leib wird unabdingbar mit einbezogen, wie wir unten verdeutlichen werden – bei Marc Richir diese Bedingung a priori nicht nur für ein mögliches soziales Leben, sondern auch für Welterschließung ist*, wobei die Letztere globaler ist, wie wir später sehen werden.

1.1 Problemstellung der Begriffe: Marc Richir, Leib und Leiblichkeit, Welterschließung

Wir haben damit drei wichtige Elemente, die einer Erklärung bedürfen: 1) A priori der Welterschließung, 2) Leib und Leiblichkeit und 3) Marc Richir. Wir fangen zunächst mit dem Letzten (Marc Richir, 1943–2015) an, um dann später mit der Idee des Leibes, der Leiblichkeit und der der Welterschließung fortzufahren.

Es ist auf keinen Fall ein einfaches Unterfangen diesen belgischen Philosophen, Phänomenologen und Physiker – er hat ein Masterstudium in der Physik absolviert – vorzustellen. Er verdient es meiner Meinung nach, als einer der wichtigsten Denker seiner Zeit angesehen zu werden. Seine Gedanken und Forschungsgebiete erstrecken sich über die Bereiche der Ästhetik, Politikwissenschaft, Anthropologie, Religion, Wissenschaftstheorie, Physik, Mathematik, Biologie, literarische Klassiker, Kunst im Allgemeinen, Poesie, Literatur im Allgemeinen und Musik im Besonderen, Psychopathologie, Ethnologie usw. So haben seine Gedanken ein großes Potenzial, in anderen Wissenschaftsdisziplinen erforscht zu werden. Ich bin davon überzeugt, dass sein Werk das Potenzial hat einige Bereiche der Theologie, Soziologie, Psychiatrie, Psychologie, Geistesphilosophie, Neuroethik und Kognitionswissenschaft mit einem Hauch frischer Luft zu beleben. Sein Denken und seine Werke haben ein fachübergreifendes Potenzial. Das heißt, man kann mit Richir auch etwa in der Anthropologie, Religion, Soziologie, Kognitionswissenschaft, analytischen Philosophie usw. arbeiten.

Aber wenn Richir ein Denker ist, dann hauptsächlich, weil er ein Philosoph ist. Seine philosophische Breite ist konkurrenzlos und deckt sehr tiefe Gebiete ab: von antiken Philosophen wie den Sophisten, Skeptikern, Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern (insbesondere Plotin) und dem heiligen Augustinus über Nikolaus von Kues, Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche und Frege bis zu Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Dessanti, Ricoeur, Henry, Derrida u.v.m. Er hat die fachlichen Grenzen seiner philosophischen Forschungsinteressen so weit ausgereizt, dass sie sich aus der Sache heraus in Überschneidungen

mit anderen Fachbereichen begeben; so hat er auch Inspirationen aus den folgenden Bereichen mit einbezogen: Psychopathologie, Psychoanalyse, Psychologie, Psychiatrie (Freud, Binswanger, Lacan, Maldiney, usw.), Anthropologie, Strukturalismus (Lévi-Straus), Ethnologie (Clastres) Post-Strukturalismus (Derrida), Physik und Quantenmechanik (Newton, Einstein), antike griechische Literatur, Mythologie und Dichtung (Hesiod, Homer), Historiker (Michelet, Quinet) Essayisten (Melville, Lorenz, Dedekind) usw.

Unaufhörlich die großen systematischen Ablagerungen und Traditionsbestände des philosophischen Denkens untersuchend, hat Richir die Diskussionen in philosophischen Bereichen durch seine zahlreichen Kommentare (so ist das Lesen von Richir in etwa wie eine Reise durch die gesamte philosophische Geschichte) und Auseinandersetzungen belebt. Ein solches Unterfangen zeichnet sich nicht nur durch einen Geist der Treue zum philosophischen Register aus, sondern auch durch eine skeptische Haltung, die versucht, die Themen von ihren Wurzeln, d. h. vom Standpunkt ihrer Probleme und Fragen her, wieder aufzugreifen. Oft erschwert dies die Lektüre. Begriffe wie die platonische *Χώρα* (*chora*), der Augenblick in Platons *Parmenides*, der Schematismus und das Erhabene bei Kant, *τόπος* (*topos*) und *Mimesis* bei Aristoteles, hyperbolischer Zweifel bei Descartes (Hyperbel), die Epoché in Husserls Phänomenologie, ebenso wie die phänomenologische Reduktion und die Phantasie und die Intersubjektivität oder die Stimmung bei Heidegger usw. greift Richir auf, füllt sie aber mit einem neuen Inhalt ohne das immer eindeutig erkennbar wäre, was Richirs Weiterentwicklung und was der originäre Gebrauch ist. Wir sehen somit eine Kontinuität sowie eine Diskontinuität in der Veränderung des jeweiligen Begriffs. Auf diese Weise macht er Philosophie zu einem Horizont dynamischer Fluidität gegen einen Geist von Stereotypen, als wäre die Philosophie ein Archiv, in dem Gedanken gespeichert werden. Wenn Platon, Aristoteles oder Kant aus ihren Gräbern auftauchen würden, um Richirs Kommentare, Neuanpassung und Anwendung ihrer Philosophien zu lesen, könnten sie vielleicht zu dem Schluss kommen, dass es so viele Dinge gibt, die sie vergessen haben zu sagen oder dass sie bestimmte Dinge nicht richtig verstanden haben. Damit wollen wir sagen, dass Richirs durchdringende Untersuchung verschiedener philsophischer Texte, Themen und Geschichten gut dazu geeignet ist, die fehlenden Glieder, die Aporien und Grenzen des Denkens aufzudecken. Er wird nie müde, philosophisches Denken zu dessen möglichen Endlichkeiten zu treiben. Aus diesem Grund glauben wir, dass seine Philosophie viele noch nicht genutzte Anschlussmöglichkeiten birgt. Einige der Fachgebiete in denen solche lägen wären dann die Geschichte der Philosophie, der deutsche Idealismus, die kontinentale Philosophie, der Strukturalismus, die analytische Philosophie des Geistes, die philosophische Anthropologie, die

Sprachphilosophie, die Metaphysik und auch die Ethik[9]. In seinen politischen und philosophischen Gedanken sind auch einige *anarchische*[10] Prinzipien enthalten, die die Grundlagen der Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Organisation erschüttern könnten. Kurz gesagt, Richirs Arbeiten müssen noch in interdisziplinärer Perspektive untersucht werden.

Aber wenn Richir ein Philosoph ist, so besteht kein Zweifel daran, dass er dies in erster Linie als Phänomenologe ist, obwohl manch einer behaupten könnte, er habe einen größeren Einfluss von anderen philosophischen Orientierungen erhalten, zum Beispiel dem deutschen Idealismus, als von der Phänomenologie selbst. Dass Richir aber primär Phänomenologe ist, zeigt sich besonders in seinen unaufhörlichen produktiven und fruchtbaren Verbindungen und Dialogen mit den Begründern der Phänomenologie (Husserl und Heidegger) und der zweiten Generation[11] von Phänomenologen (Fink, Langrebe, Patočka, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Henry usw.). Man kann, um sich davon zu

[9] Vielleicht ist es passend an dieser Stelle ein Beispiel zu geben: Dieses wäre Richirs Idee, – welche ich nun in einem möglichen ethischen Sinne artikulieren möchte – dass der „andere" nicht auf ein Objekt (ein Bild) meiner Imagination reduziert werden kann; dass der andere der andere bleibt und aus der Tiefe erfahren werden soll, d. h. *von innen* durch das, was Richir eine *nichtspiegelfhafte, aber aktive Mimesis* (wir werden wie gesagt systematisch zu diesen Begriffen kommen) nennt: eine Idee, die im weiteren Sinne bedeuten könnte, dass das „Ich" nicht dem „Du" auferlegt werden kann usw.

[10] Unter dem Begriff „anarchisch" versteht Richir die Idee, dass dem Subjekt kein „archaisches", also ursprüngliches, Prinzip auferlegt wird: Es wird also nicht von irgendeiner fundamentalen Voraussetzung begleitet.

[11] Cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendanale,* Brüssel: Édition, Ousia 2011b, S. 24.

überzeugen, auf die unzähligen und umfangreichen Monografien,[12] Aufsätze,[13] Herausgeberschaften,[14] Übersetzungen usw. zugreifen, die er veröffentlicht hat.

Seit er die Physik verließ, um sein Leben dem Studium der Philosophie zu widmen, war es ein langer Weg, bis zu dem Punkt, an dem wir ihn heute als Phänomenologen[15] kennen. Als er sein philosophisches Studium in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts begann, waren – wie es heißt – Heidegger und Derrida die maßgeblichen philosophischen Größen in seiner Umwelt. Durch die Lektüre von Heidegger distanzierte sich Richir von Derridas Denken – dies war die erste philosophische Phase von Richirs Entwicklung, die durchaus *symbolisch* (*metaphysisch*[16]) geprägt war. In einer späteren Phase wiederum

[12] Bis heute ist bekannt, dass Richir fast dreißig Monografien hinterlassen hat. Die meisten dieser Werke sind in französischer Sprache verfasst, nur eine unbedeutende Anzahl (mir ist nur die Übersetzung von *Phänomenologische Meditationen* bekannt) in die deutsche Sprache übersetzt wurde. Dies ist heute eine der größten Herausforderungen beim Studium von oder der Forschung zu Richir. Seit kurzem sind die Aktivitäten des Marc Richir-Archivs unter der Leitung von Prof. Dr. Alexander Schnell und Dr. Philip Flock darauf ausgerichtet, diese Schwierigkeit zu überwinden. Die Organisation von Seminaren und internationalen Kongressen haben dazu beigetragen, diesen großen, aber für die deutschsprachige Welt völlig unbekannten Phänomenologen in diese einzuführen.

[13] Es ist auch bekannt, dass Richir über mehr als zweihundert Artikel geschrieben hat. Die meisten davon (also alles was davon veröffentlicht ist) befinden sich im Marc Richir-Archiv in Wuppertal. Viele Artikel sind auch zum Herunterladen auf der Internet-Website dieses Archivs verfügbar. Obwohl die meisten in französischer Sprache sind, gibt es auch einige in anderen Sprachen wie Spanisch, Englisch, Italienisch, Rumänisch, Deutsch usw. Siehe https://marc-richir.eu/ Internetzugriff am 22.02.2021.

[14] Es gibt ungefähr elf solcher Herausgeberschaften, die von Fichte, Husserl, Fink, Merleau-Ponty, Patocka usw. bis zu dem monumentalen Jahrbuch *Annales de phénoménologie, Association pour la Promotion de la Phénoménologie* von *2002* bis *2014* reichen. Es läuft nach wie vor und ist bis heute eine der wichtigsten Veröffentlichungsquellen der besten Kenner von Marc Richir. Alexander Schnell hat in jüngster Zeit die Herausgeberschaft dieser Zeitschrift übernommen.

[15] Er gehört laut Schnell zu den wichtigsten und bedeutendsten Vertretern der dritten Generation von Phänomenologen in Frankreich. Zur dritten Generation gehören – laut Schnell – auch Klaus Held, Bernhard Waldenfels und Jean-Luc Marion. Schnell, *op. cit.,* 2011b, S. 24.

[16] Laut Forestier wollte sich Richir dem Heidegger'schen Ziel anschließen, die traditionelle Metaphysik zu überwinden. In seiner Arbeit *Au-delà du renversement copernicien* verwendet Richir Begriffe wie die „ursprüngliche Verzerrung" (*distortion originaire*), um eine „*Onto*-Metaphysik" zu entwickeln, die sich um die Idee der ursprünglichen Reflexivität der Erscheinung drehe. Diese Phase ist symbolisch, da Richir hier immer noch eine metaphysische Sichtweise besitzt. Sie orientierte sich an der Verwendung kodifizierter metaphysischer Ideen und einer entsprechenden Sprache. Cf. Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Heidelberg et al: Springer 2015, S. 7.

distanzierte er sich, angeregt vor allen Dingen durch die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty[17] und dem deutschen Idealismus, von Heidegger. Von dort aus begann er die Entwicklung eines eigenständigen phänomenologischen Ansatzes, in dem Husserl und weiterhin auch Heidegger einen wichtigen Ausgangspunkt seiner phänomenologischen Analysen bildeten. Darüber hinaus hat er sich immer bemüht, das gemeinsame phänomenologische Projekt zu verwirklichen, das für ihn *transzendental* sein muss, wo es um *die Phänomenologie und nichts anderes als die Phänomenologie*[18] geht. Was ihn in diesem Zusammenhang von den Vorgenannten unterscheidet und ihn zumindest für meine Forschung interessant macht, ist, dass seine Analyse der *Phänomenologie als nichts anderem als Phänomenologie* Rechenschaft darüber ablegt, dass das Phänomen immer von einer bestimmten Illusion begleitet wird, die er als *transzendental* bezeichnet. Diese Idee ist an Kants „transzendentale Illusion" in der *Kritik der reinen Vernunft* angelehnt. Es ist mir nicht bekannt, ob die Analyse von Husserl und Heidegger diese Idee enthält. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es in ihren Positionen keine transzendentalen Illusionen gab. Es war nur so, dass sie sie nicht artikulierten. Später werden wir sehen, dass Richir sich von beiden auch aus anderen Perspektiven distanziert. All die Auseinandersetzungen zur Verwirklichung des phänomenologischen Projekts haben eine grundlegende Motivation: die Neugründung der Phänomenologie unter dem Motto der *nova methoda der, Phänomenologie* seit

[17] Vielleicht könnte man dies die zweite Phase der phänomenologischen Entwicklung Richirs nennen. In dieser bemühte sich Richir, eine eigene Version der transzendentalen Phänomenologie zu etablieren, die sich auf Werke wie *Recherches phénoménologiques, Phénomènes, Temps et Être* und *Phénoménologie et institution symbolique* stützt. Nach Forestier sollte diese transzendentale Phänomenologie in die Idee einer ersten Philosophie innerhalb der Metaphysik eingefügt werden. Cf. *Ibid.*

[18] Damit ist auch der Begriff „Phänomene und nichts anderes als die Phänomene" gemeint. Es darf also nur um die Phänomene gehen, und nicht um etwas anderes. Die Spannung bei Marc Richir ist jedoch, dass die Phänomene heimlich von der Illusion begleitet werden, der er eine „Transzendentalität" zuschreibt. Die transzendentale Illusion des ontologischen Simulacrums entsteht dadurch, dass zwei unterschiedliche Operationen miteinander verwechselt werden, zum Beispiel wenn die Phänomenalisierung im Phänomen selbst absorbiert wird. Die Bewegung von einem zum anderen geschieht somit heimlich. Die transzendentale Illusion verwechselt also die Phänomenalisierung mit dem Phänomen und umgekehrt. Die beiden sind das Gleiche. Man könnte hier denken, dass man es mit einem Phänomen zu tun hat, während es aber in Wirklichkeit eine Täuschung ist. Wir werden später in unserer Arbeit systematischer zu diesem Begriff zurückkommen.

dem Buch *Phénoménologie en esquisses.*[19] Denn nur so würde in Richirs Augen die Husserl'sche Phänomenologie fruchtbar werden.

Lange Zeit – dies wird in den Kreisen der Richirianer oft bemerkt – blieben Richirs Werke unbekannt. Den ersten und den zweiten Einblick in die Arbeit von Richir gab Joëlle Mesnil in ihren Artikeln *L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir*[20] aus dem Jahr 1994 und *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique*[21] aus dem Jahr 1995. Seitdem und seit der Gründung der *Association pour la phénoménologie* zum Beginn des Jahrtausends hat sich viel geändert. Viele akademische Beiträge und Bücher über Richir folgten aufeinander. Das erste Buch, das sich der Phänomenologie Marc Richirs gewidmet hat, war 2006 das von Frédéric Streicher: *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime.*[22] Im Februar des selben Jahres hat László Tengelyi mehrere Beiträge[23] in *Annales de phénoménologie* und anderen Zeitschriften veröffentlicht und 2011 veröffentlichten Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi *Neue Phänomenologie in Frankreich,* wo Richirs *Phänomenologie spontaner Sinnbildung*, *Richirs phänomenologische Anthropologie* und *Richirs Auseinandersetzung mit der politischen Theologie* meisterhaft behandelt werden[24]. Bereits im Jahr 2004 hat Alexander Schnell einen Beitrag

---

[19] Forestier behauptet, dass Richir mit der Aneignung und Neuanpassung der Husserl'schen Konzepte wie der *passiven Synthese* oder der *Phantasia* und der Analyse konkreter Beschreibungen (wie der Beschreibung der Sinnbildung) die dritte und letzte Stufe seiner phänomenologischen Entwicklung erreicht hat. Cf. *Ibid.* S. 7.

[20] Cf. Joëlle Mesnil, *L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir, in: Revue Internationale de Psychopathologie* Nr. 16. (1994), Seite 643–664.

[21] Cf. Joëlle Mesnil, *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique,* in*:* Revue de l'art du comprendre, Nr. 3 (1995), Seite 112.129.

[22] Cf. Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime: Les premiers écrits (1970–1988),* Paris: L'Harmattan 2006.

[23] Cf. László Tengelyi, *Nombre transfini et apparence transcendantale – Kant et Cantor dans la perspective de la phénoménologie richirienne*, in: *Annales de phénoménologie,* Beauvais: : Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2006c. Cf. László Tengelyi, *Marc RICHIR,* in: *Introduction à la phénoménologie contemporaine,* Paris: Philipe Cabestan-Ellipses, 2006b, S. 97–110. Siehe auch László Tengelyi, *Formation de sens comme évènement chez RICHIR*, in: Ders., *L'expérience retrouvée,* Ouvertures philosophiques, Paris: L'Harmattan 2006a, S. 69–87; Cf. László Tengelyi, *Marc Richir et la théologie politique,* in: *Annales de phénoménologie*, Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2008, S. 187–197.

[24] Cf. Hans-Dieter Gondek & László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Berlin: Suhrkamp Verlag 2011.

zu Richir mit dem Titel: *La temporalité de la Stiftung de phantasia selon Richir*[25] veröffentlicht. In den Jahren danach folgten: *Leib et Leiblichkeit chez M. Merleau-Ponty et M. Richir*[26] (2009), *La refondation de la phénomenologie transcendantale chez marc Richir*[27] (2010) und *La précarité du reel. Sur le statut de la „réalité" chez J. G. Fichte et M. Richir*[28] (2012). Zu dieser Liste von Veröffentlichungen gehört natürlich auch Pablo Posada Varela, der unzählige Übersetzungen von Richir auf Spanisch und unzählige Beiträge zu ihm veröffentlicht hat.[29] Zu nennen sind auch die Veröffentlichungen von Sacha Carlson, der als einer der besten Kenner der Phänomenologie Richirs gilt.[30] Die Beiträge von Robert Alexander,[31] Tetsuo Sewada, und Florian Forestier,[32] Philip Flock, István Fazakas neben anderen in *Annales de Phénoménologie*[33] und anderen Zeitschriften zählen ebenfalls zu den wichtigsten Sekundärliteraturen über Richir. Es ist uns bewusst, dass diese

[25] Cf. Alexander Schnell, *La temporalité de la Stiftung de phantasia selon Richir,* in: Ders., *La genèse de l'apparaitre*, Beauvais: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2004, Seite 127–144.

[26] Cf. Alexander Schnell, *Leib et Leiblichkeit chez M. Merleau-Ponty et M. Richir,* in: *Annales de Phénoménologie*, Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2009, Seite 139–162.

[27] Cf. Alexander Schnell, *La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir,* in: *Eikasia. Revista de Filosofia,* 2010, S. 361–381.

[28] Cf. Alexander Schnell, *La précarité du réel: sur le statut de la „realité" chez J. G. Fichte et M. Richir*, in: *Annales de Phénoménologie,* Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2012a S. 93–111.

[29] Eine vollständige Liste aller seiner Veröffentlichungen findet sich auf Pablo Posada Varelas Webseite: https://www.pabloposadavarela.com/. Zugriff am 22.02.2021.

[30] Eine vollständige Liste aller seiner Veröffentlichungen findet sich auf Sacha Carlsons Webseite: https://www.sachacarlson.com/philosophie. Zugriff am 22.02.2021.

[31] Cf. die Titel auf seiner Webseite: http://docteuralexander.com/. Zugriff am 22.02.2021.

[32] Cf. Florian Forestier, *Mathématiques et concrétudes phénoménologiques,* in: *Annales de Phénoménologie,* Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2012, S. 57–82; Siehe auch: Florian Forestier, *Comme un tremblement dans l'être au monde: L'autisme comme question adressé à la phénoménologie*, in: Alexander Schnell (Hrsg.), *Annales de phénoménologie*, Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2020, S. 375–396.

[33] Andere wichtige Beiträg sind hier zu finden: https://annales.eu/. Zugriff am 22.02.2021. Leider können nicht alle Autoren und deren einzelne Arbeiten, Bücher und Beiträge vollständig in die Auflistung unserer Arbeit aufgenommen werden. Sicherlich sind so auch viele wichtige Beiträge nicht genannt worden. Um eine solche Auslassung auszugleichen, besuchen Sie bitte die oben genannte Website.

Liste möglicherweise nicht vollständig ist und dass einige wichtige Autoren nicht berücksichtigt wurden.[34]

Seit etwa 2007 besteht bei einer wachsenden Zahl junger Forscher und Wissenschaftler aus der ganzen Welt ein wachsendes Interesse an Richirs Phänomenologie. So zum Beispiel in Frankreich,[35] Belgien,[36] Deutschland,[37] Kanada,[38] Afrika (der Verfasser dieser Dissertation). Heute könnte man sagen, dass Richirs Phänomenologie nicht mehr auf eine regional begrenzte, spezifische Tradition von Phänomenologie reduziert werden kann, die nur in Frankreich und Belgien praktiziert wird. Vielmehr gewinnt Richir immer mehr international an Boden und Leserschaft. In Deutschland hat Philip Flock schon 2018 seine Dissertation mit dem Titel *Das Phänomenologische und das Symbolische: Marc*

[34] Wie wir bereits in Anm. 13 geschrieben haben, kann eine solche Auslassung behoben werden, indem die Veröffentlichungen der *Annales de la phénoménologie* oder die Webseite und Aktivitäten des Instituts für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP) in Wuppertal konsultiert werden.

[35] Cf. die von Alexander Schnell betreuten Doktorarbeiten: Florian Forestier, *Le Réel et le Transcendantal. Enquête sur les fondements speculatifs de la phénoménologie et le statut de phénoménologie,* Thèse de Doctorat, Université de Toulouse 2011; Robert Alexander, *Refondation richirienne de la phénoménologie. Les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque,* Thèse de Doctorat, Université de Toulouse 2011.

[36] Cf. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Richir*, Thèse de Doctorat, Université catholique de Louvain 2014.

[37] Cf. die ebenfalls von Alexander Schnell betreute Arbeit: Philip Bastian Flock*, Das Phänomenologische und das Symbolische: Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im Fachbereich A Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal* 2017. Die Arbeit Flocks wurde 2021 im Springer-Verlag unter folgendem Titel veröffentlicht: *Das Phänomenologische und das Symbolische: Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*. Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf die uns bei Abfassung unserer Arbeit vorliegende Arbeit von 2017. Siehe in der Sache dazu auch eine weitere von Alexander Schnell betreute Arbeit: István Fazakas, *Le clignotement du soi: Genèse et institutions de l'ipséite,* Wuppertal: *Association Internationale de Phénoménologie* 2020.

[38] Cf. die ebenfalls von Alexander Schnell betreute Arbeit: Jean-François Perrier, *Entre rencontre et malencontre. Esquisses d'une phénoménologie politique chez Marc Richir, Thèse de Doctorat, Université de Laval, Quebec*. Diese bereits abgegebene Dissertationsarbeit soll als Band der Reihe *Mémoire des Annales de phénoménologie* erscheinen, ein Veröffentlichungszeitpunkt war aber bei der Drucklegung unserer Arbeit noch nicht bekannt.

Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken, meisterhaft abgeschlossen. Somit gilt Flocks Doktorarbeit als die erste Doktorarbeit über Richirs Phänomenologie überhaupt im deutschsprachigen Raum.[39]

Wenn wir uns jedoch entschlossen haben, diese Phänomenologie zu untersuchen, so tun wir dies nicht unter dem Gesichtspunkt anderer früherer Forschungen, die zur Richir'schen Phänomenologie seit den letzten zehn Jahren durchgeführt wurden. Wir haben uns entschlossen, diese Neugründung der Phänomenologie unter dem Gesichtspunkt oder besser ausgedrückt unter dem Leitfaden des Leibes und der Leiblichkeit zu untersuchen. Wie wir später sehen werden, bringt dieses Thema seine Herausforderungen und Schwierigkeiten mit sich, insbesondere aufgrund der Tatsache, dass kein systematischer Umgang mit dem Thema in Richirs Phänomenologie vorliegt. Bei Richir findet man kaum ein hilfreiches systematisches Leitmotiv. Somit sind wir bereit, das zweite Element vorzustellen – ohne es jedoch zu definieren oder zu problematisieren, wozu wir später kommen werden –, das zu den drei wichtigen oben eingeführten Elementen gehört: Leib und Leiblichkeit.

An dieser Stelle wollen wir – bevor wir unsere Analyse fortsetzen – erwähnen, dass der Begriff der Leiblichkeit (wie gesagt, wenn von einem der beiden Begriffe „Leiblichkeit" und „Leib" die Rede ist, ist das andere mitgedacht), wie wir ihn heute in der Phänomenologie kennen, stark von Edmund Husserl geprägt ist. Aber natürlich war Husserl nicht der erste Philosoph, der sich mit dem Thema befasst hat: Vor Husserl tauchte dieses Thematik auch bei Kant, Fichte, Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Theodor Lipps usw. auf. Aber es war Husserl, der die erste ausführliche Analyse der Leiblichkeit entwickelt hat. Und diese Analyse beschäftigte sich mit der Frage, wie Subjekte (als leibliches Selbst) sich gegenseitig verstehen können oder auf welche Weise wir uns zur Welt in Beziehung setzen. Eine Entwicklung, die Merleau Ponty sehr ernst genommen hat. Man weiß, dass der Begriff des Leibes Merleau Pontys Phänomenologie sehr geprägt hat – mehr als irgendeinen anderen Phänomenologen des 20. Jahrhunderts. Nur innerhalb dieser Traditionen kann das Begriffspaar des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir, mit dem wir es in dieser Arbeit zu tun haben, verständlich werden. Aber so weit sind wir mit der Problematisierung dieser Begriffe im Hinblick auf die Phänomenologie allgemein noch lange nicht; wir werden noch dazu kommen.

Wir gehen nun zum dritten oben genannten Elementüber: der „Welterschließung". Dabei setzten wir wieder unsere ursprüngliche Überlegung zur

---

[39] Cf. Anm. 37.

Kooperation und Kommunikation fort. Um mit Fremden zu kooperieren, müssen die Menschen miteinander kommunizieren – und um miteinander zu kommunizieren, müssen sie sich gegenseitig verstehen. Wenn man nun fragt, was sie überhaupt kommunizieren, so könnten wir hier das folgende Beispiel dafür geben: Stellen Sie sich vor, Sie hätten das letzte Mal vor 25 Jahren Französisch in der Schule gelernt und seitdem diese Sprache weder gehört noch gelesen, geschrieben oder gesprochen. Nun ist ein Freund von Ihnen verreist und erwartet einen dringenden Brief und Sie sollen diesen Brief lesen und dem Freund sagen, worum es darin geht. Der Brief ist auf Französisch und obwohl Sie der Meinung waren, Sie würden kläglich versagen, verstehen Sie überraschenderweise fast den gesamten Inhalt problemlos, ohne jedoch unbedingt die einzelnen Wörter zu kennen bzw. übersetzen zu können. Nachdem Sie den Inhalt gelesen und verstanden haben, bleibt noch ein Schritt übrig. Sie müssen ihm den Inhalt mitteilen. In den Augenblicken, in denen Sie beschlossen haben, ihm diesen Inhalt mitzuteilen, beginnen sich Ideen in Ihrem Kopf zu entwickeln. Jetzt brauchen Sie Worte, um sie auszudrücken. Gelingt es Ihnen, Ihrem Freund die Idee des Briefes zu übermitteln, so sind Sozialität und Kooperation gelungen.

Die Erschließung der Welt ist aber nicht nur auf Sozialität oder Kooperation reduziert. Sie ist vielfältig. Dieses erste Beispiel soll daher nur der Veranschaulichung dienen, aber man kann das Prinzip natürlich erweitern: Wie z. B. schaffen wir es, die Emotionen anderer Menschen, bzw. ihr psychisches Leben zu verstehen und nachzufühlen, obwohl wir keinen direkten Zugang dazu haben und haben können? Oder auch: Wie schaffen wir es, uns im Wasser beim Schwimmen zu bewegen und uns den Bewegungen des Wassers anzupassen, ohne darüber nachdenken zu müssen? Oder: Wie erhalten wir Zugang zur Welt – zur Wahrheit –, die ein Künstler in seinem Kunstwerk zum Ausdruck gebracht hat? Das sind die Ausgangspunkte *einiger* Fragen rund um die Welterschließung, der wir uns in unserer Arbeit widmen werden.

Das Briefbeispiel scheint an der Oberfläche problemlos zu sein. Betrachten wir zunächst einige wichtige Aspekte für unsere weitere Analyse. Erstens muss der Verfasser des Briefes seine Idee gehabt haben, bevor er überhaupt mit dem Schreiben des Briefes angefangen hat. Er muss es danach schaffen, diese Idee in einem Schriftkörper zu *verleiblichen* – im Sinne von: seine subjektive Dimension darin einzuprägen –, damit auch in seiner Abwesenheit diese Idee anderen zugänglich ist. Diesbezüglich schreibt Husserl:

> Es ist die wichtige Funktion des schriftlichen, *des dokumentierenden sprachlichen Ausdrucks,* dass er Mitteilungen ohne unmittelbare oder mittelbare persönliche Ansprache ermöglicht, sozusagen virtuell gewordene Mitteilung ist. Dadurch wird

> auch die *Vergemeinschaftung der Menschheit* auf eine neue Stufe erhoben. *Schriftzeichen sind, rein körperlich betrachtet, schlicht sinnlich erfahrbar und in ständiger Möglichkeit, intersubjektiv in Gemeinsamkeit erfahrbar zu sein.*[40]

Husserl hebt hervor, dass der dokumentierende sprachliche Ausdruck einen gemeinschaftlichen Charakter hat. Er muss auch ohne das Beisein des originären Erzeugers allen zugänglich sein. Rein körperlich – d. h. wenn es nur um das Schriftzeichen an sich ohne Begleitung der Sinnlichkeit geht – wäre er nicht erfahrbar und infolgedessen wäre er nicht in der Lage, der Sprachgemeinschaft etwas verständlich zu vermitteln. Damit er aber zugänglich wird, muss das Schriftzeichen von der Sinnlichkeit begleitet werden, durch die die Mitteilung eines sprachlichen Ausdrucks intersubjektiv erfahrbar ist. Diese Sinnlichkeit (also die Leiblichkeit) ist deshalb die Bedingung *a priori* nicht nur der Kommunikation, sondern auch jeglichen Weltbezugs überhaupt, ohne die uns die Welt nicht erschlossen wäre. Wenn die Sinnlichkeit diese Bedingung *a priori* der Kommunikation und des Weltbezugs ist, dann setzt dies auch voraus, dass jedes Subjekt ein „Gemeinschaftssubjekt" ist. Denn wie würde der Leser des Briefes den Verfasser verstehen, verfügte er nicht über diese Sinnlichkeit? Damit der Leser des Briefes Zugang zum Inhalt hat, muss er genau so eine Sinnlichkeit haben, wie sie beim Verfasser auch fungierend war. Husserl schreibt: „*[D]er Leib jedes Gemeinschaftssubjekts muss a priori vom selben sinnlichen Typus sein, das ist eine Bedingung der Möglichkeit der Einfühlung.*"[41] Mit anderen Worten, damit „die Welt des einen Subjektes" (Leibes) gleichzeitig die „Welt des Anderen"[42] (Leib) oder auch umgekehrt ist, wird die Leiblichkeit als diese Bedingung *a priori*[43] der Welterschließung, der Einfühlung usw. vorausgesetzt. So sind wir auf die zwei Grundbegriffe Leib und Leiblichkeit gekommen, die unsere Untersuchung im Laufe der ganzen Arbeit begleiten werden. An dieser Stelle erwähnen wir auch, dass jeder Begriff in dem Paar „Leib-Leiblichkeit" den anderen impliziert. Im Laufe der Arbeit wird ihre eindeutige Definition klarer werden.

---

[40] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentalen Phänomenologie*, *Husserliana,* Bd. VI. hrsg. von Walter Bieme, Den Haag: Martinus Nijhoff 1954, S. 371 (Unsere Kursivschrift).

[41] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivitä. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana* Bd. XIII., hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff 1973a, S. 378. Unsere Kursivschrift.

[42] *Ibid.* S. 377.

[43] Cf. dazu: Robert Gugutzer, *Leib und Situation: Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neuphänomenologischen Soziologie*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 46 Nr. 3 (2017), S. 147–166.

Damit sind wir bereit zum nächsten wichtigen Aspekt der Analyse unseres Briefbeispiels überzugehen. Dieser problematisiert das erfahrende und fungierende Selbst. Nur innerhalb solch einer Problematisierung kann der Status des Leibes in der Phänomenologie verständlich werden. Wenn das „Apriori der Leiblichkeit“[44] eine Bedingung zur Einfühlung (bzw. zur Sozialität, zur Kommunikation usw.) eines einzelnen Subjekts ist, – wir haben noch die Interaktivität zwischen dem Verfasser des Briefes und dem Leser vor Augen – so kann gesagt werden, dass dieses Subjekt in einer bestimmten Haltung und Beziehung zu seiner Umwelt steht. So gesehen kann das Subjekt nicht mehr außerhalb dieser Bezüglichkeit gedacht werden. Seine Bewegungen, seine Wahrnehmungen, seine Empfindungen und Handlungen sind alle eine Art von Interaktivität mit seiner Welt. Diesbezüglich schreibt Grohmann: „Es ist alles andere als ein geschlossenes homöostatisches System.“[45] Mit anderen Worten ist das Selbst kein *solus ipse*, das sich nur auf sich selbst bezieht und unabhängig von seiner Umwelt lebt.

Diese Idee kann nun am Beispiel des Lesers des Briefes veranschaulicht werden. Zunächst hat der Leser nicht einfach nur Zugriff auf die Schriftzeichen des Briefes: Er würde den Brief auch nicht lesen können, wenn er keine Augen hätte. Er muss zuerst die Ausdrücke des Briefes schwarz auf weiß sehen. Vielleicht könnte auch ein Schimpanse oder eine Gorilla all das wahrnehmen, ohne jedoch die Botschaft hinter den Schriftzeichen des Schriftkörpers zu erhalten. Dies bedeutet, dass der Ausdruck über das Schriftzeichen hinaus Bedeutung verleihen muss. Damit der Leser die Botschaft hinter dem Schriftkörper des Briefes verstehen kann, muss dies für ihn Sinn machen: es muss nachvollziehbar jenseits dessen werden, was die bloße Wahrnehmung der Schriftzeichen vermitteln könnte. Dies zeigt, dass 1) die physischen Aspekte (Schriftzeichen, Schriftkörper, die physischen Augen) unbedingt notwendig sind 2) aber, dass *es mehr* erfordert: nämlich einen Aspekt, der jenseits von Körperlichkeit oder Objektivität und dem liegt, was die Augen wahrnehmen könnten. Daher ist auch ein Aspekt erforderlich, der durch die *Unmittelbarkeit der Dinge für das Selbst* richtig erfasst werden kann. Zwar hat der Leser den Brief gelesen, aber er hätte ihn nicht entschlüsselt, hätte es keine Art von Unmittelbarkeit der Bedeutung gegeben, die nicht nur der Außenwelt, sondern auch *dem Leser vollständig zugeschrieben* werden kann. Hat er nun den Brief entschlüsselt und verstanden, so hat er ihn auch verinnerlicht.

---

[44] Edmund Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937, Husserliana*, Bd. XXIX, hrsg. von Smid Reinhold, Dordrecht: Kluwer 1993, S. 326.

[45] Till Grohmann, *Corps et Monde dans l’Autisme et la Schizophrénie: Approches ontologiques en psychopathologie*, Heidelberg et al.: Springer Nature 2019, S. 22. Im frz. Original: „Il est tout sauf un system homéostatique clos“.

Das heiß, dass etwas im Schriftkörper *für ihn* sinnvoll gewesen ist. Aus dieser *persönlichen intimen Perspektive* konnte er dann seinem Freund die Bedeutung des Briefes vermitteln.

Daher können wir diese beiden Aspekte der subjektiven Erfahrung (den äußeren und den inneren) nicht trennen. Ebenso ist das erlebende Selbst nicht von seiner Welt zu trennen. Somit kann das Selbst nicht auf die physischen oder objektiven Aspekte (z. B. die Augen, die Hand usw.) reduziert werden. Es hat auch einen intimen, unsichtbaren und „psychischen" Teil, der die Dinge in der Welt verinnerlichen kann. Das erfahrende Selbst bezieht sich daher nicht nur auf die Außenwelt. Es muss auch als „die Betriebsschnitttstelle" fungieren, die „die Austauschdynamik zwischen den sogenannten internen und externen Prozessen"[46] reguliert. Wollen wir dies mit Paul Ricoeur ausdrücken, so erweist sich dieses Selbst als das, was man gleichzeitig mit „physischen und psychischen Prädikaten" bezeichnen kann, wobei die erste Kennzeichnung es zur „öffentlichen Entität" und die zweite es zur „privaten Entität"[47] macht.

Fassen wir den letzten Abschnitt zusammen, um die für unsere weitere Problemstellung wichtigen Punkte hervorzuheben: 1) Das Selbst verfügt sowohl über eine private, psychische als auch eine öffentliche, physische Seite 2) Das Selbst ist nicht ohne sein Verhältnis zur Welt denkbar. Wir fangen zunächst mit dem ersten Punkt an.

1.1.1 Die Theoretische Intuition des Körpers und des Leibes in der Phänomenologie

„Wenn alle Gegebenheit von Dingen letztlich in einer originär-leiblichen Darbietung gründet, wie steht es dann um den Leib selbst?"[48] Nun wollen wir hinzufügen: Wie steht es um das Selbst selbst? Laut Alloa und Depraz wäre Husserl in diesem Zusammenhang an ein Paradox gestoßen. Das Selbst wird sich selbst auf unmittelbare Weise gegeben, während die Dinge in einer originär-leiblichen Darbietung gegeben werden. So stellt sich die Frage, wie das Selbst sich von der Gegebenheitsweise der Dinge abgrenzt. Wenn sich der Schriftkörper des Briefes mir leibhaftig gibt, wenn ich mir das darin enthaltene Schriftzeichen

[46] *Ibid.,* S. 23: „Il est une interface opérante réglant la dynamique d'échange des processus dit ‚internes' et ‚externes'."

[47] Paul Ricoeur, *Soi-Même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil 1990, S. 46 ff.

[48] Emmanuel Alloa, & Natalie Depraz, *Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*, in: Emmanuel Alloa et al. (Hrsg.), *Leiblichkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 11.

ansehe, weiß ich, dass er dies nicht als das tut, was ich selbst bin. Ich könnte etwa um den Brief herumgehen, aber er könnte nicht um mich herumgehen. Wie kann das Selbst also diese Schnittstelle zwischen internen und externen Prozessen sein, – mit Grohmanns oben dargestellter Beschreibung sprechend– ohne sich auf die Letzteren zu reduzieren? Oder was stellt sicher, dass das Subjekt ein Subjekt bleibt und die Welt die Welt bleibt, ohne das eine auf das andere zu reduzieren? Bezüglich dieser Schwierigkeiten und Paradoxien lässt sich diese Frage auf eine einzelne Frage reduzieren, durch die – wie wir sie verstehen – die vorige eindeutiger werden können: *Haben wir unseren Leib oder sind wir derselbe*? Die Idee hinter dieser Frage geht auf Helmuth Plessner zurück. Bevor wir uns jedoch der Analyse von Plessners komprimiertem Satz zuwenden, wollen wir kurz darauf aufmerksam machen, dass das *Wir* in der letzten Frage aufzeigt, worauf Ricoeur hingewiesen hat, nämlich, dass das Konzept des Selbst kein weniger ursprüngliches Konzept ist, als das des Leibes.[49] Vielmehr fallen die beiden Aspekte (das Selbst und der Leib) zusammen. Das Selbst und der Leib sind *ab initio* gleichursprünglich.

Wenn wir uns nun Plessners Idee zuwenden, so wird offensichtlich, dass er zwischen Leib und Körper anhand des *Seins* und des *Habens* unterscheidet:

> Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin ist) – auch wenn er von seiner irgendwie ‚darin' seienden unsterblichen Seele überzeugt ist – und *hat* diesen Leib als diesen Körper. Die Möglichkeit, für die physische Existenz derart verschiedene verbale Wendungen zu gebrauchen, wurzelt in dem doppeldeutigen Charakter dieser Existenz selbst. Er hat sie, und er ist sie.[50]

Zunächst ist anzumerken, dass Plessner dem Menschen im Gegensatz zu den Tieren eine besondere Stellung zur Welt zuschreibt. Diese Stellung zur Welt versteht er in seiner Anthropologie als „exzentrische Positionalität". Den Tieren hingegen schreibt er eine „zentrische Positionalität" zu, was im Gegensatz zu den Menschen bedeutet, dass sie es nicht vermögen, sich auf sich selbst zu beziehen. Zweitens ist anzumerken, dass man in dieser Unterscheidung die spezifische theoretische Intuition, für die der Leib in der Philosophie steht, entdecken kann.

---

[49] Ricoeur, *op. cit.,* 1990, S. 46.

[50] Helmuth Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur,* in: *Gesammelte Schriften*, Bd.VII: Audruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 201–387, hier S. 238. Siehe auch: Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen*, in: Plessner (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt: Fischer 1970 [1940], Seite 11- 171; Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: De Grutyer 1975.

Damit erhalten die oben eingeführten Paradoxien, die auf die von Husserl eingeführte Leib-Körper-Differenz verweisen, ihre richtige Platzierung. Thomas Fuchs arbeitet diese Unterscheidung in seinem Beitrag *Zwischen Leib und Körper* weitergehend aus. Der Körper bezeichnet etwa einen zu verdinglichen Gegenstand, den man besitzen und manipulieren[51] kann (hier ist es hilfreich, das Wort Körper auf seinen lateinischen Ursprung „Corpus" = Leichnam zurückzuführen). Der Körper ist daher wie ein „instrumentelles oder expressives Medium" den man einsetzen kann. Dass ein Mensch einen Körper hat, verweist daher auf das Vermögen zur „reflexiven Selbstdistanzierung."[52] Der Leib steht für das Lebendige – und zwar für lebendige Vorgänge, die nicht zu besitzen, sondern lediglich erlebbar sind. Den Leib in der Dimension des Seins zu lokalisieren, macht ihn zu einem Ort des Widerfahren, des Befindens, wo man alles Erlebbare wie z. B. Lachen, Weinen, Freude, Neid, Schmerz usw. spüren kann. In diesem Sinne kann man mit Gugutzer sagen, dass für Plessner Leibsein bedeutet, „eine biologisch-organische Existenz mit Gliedmaßen, Rumpf, Wahrnehmungsorganen etc. zu sein." Gleichzeitig bedeutet es auch, „im Hier-und-Jetzt, das heißt, zuständlich zu sein."[53] Der Leib trägt also unser Leben in sich, ohne selbst gesehen zu werden. „Es sind" – so Fuchs – „zugleich Erfahrungen, in denen sich die Natur in uns meldet – ‚Natur' insofern, als die Regungen von Hunger, Durst, Müdigkeit […] auftreten."[54]

Zu dieser Unterscheidung Plessners zwischen Leib und Körper führt Schmitz auch zwei weitere Eigenschaften ein: *Örtlichkeit* und *Ausgedehntheit.*[55] Das Körperliche ist immer örtlich gebunden. Es ist immer mit einer bestimmten Grenze identifizierbar, die es an einen Ort der Räumlichkeit bindet. Das ist vielleicht auch der Grund, warum Ricoeur ihm die Kennzeichnung der Selbigkeit (*mêmete*) im Gegensatz zur Selbstheit (*ipse*) zuschreibt. Die Selbstheit bedeutet, dass es durch die Wiedererkennung gekennzeichnet ist, wobei die Wiedererkennung nur durch eine räumlich-temporelle Identifizierung[56] möglich ist. In der Räumlichkeit

---

[51] Cf. Thomas Fuchs, *Zwischen Leib und Körpe*r, in: Mahnel Hähnel & Marcus Kaup (Hrsg.), *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, S. 84.

[52] Robert Gugutzer, *Grenzerfahrungen: zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität,* in: *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 25 Nr. 1 (2001), S. 69–102, hier S. 74. Siehe auch Helmuth Plessner, *op.cit.*, 1982, S. 238.

[53] *Ibid.*

[54] Fuchs, *op. cit.,* 2013, S. 84.

[55] Hermann Schmitz, *System der Philosophie,* Bd. 2, Teil 1: Der Leib, Bonn: Bouvier 1965; Hermann Schmitz, *System der Philosophie*: Band 2, Teil 2: Der Leib im Spiegel der Kunst, Bonn: Bouvier 1966.

[56] Cf. Ricoeur, *op. cit.,* 1990. S. 45.

kann also der Körper als dies oder jenes identifiziert werden. Ein Körperliches kann aber auch auf kleinere Teile aufgeteilt (Ausgedehntheit) werden. Dies ist zum Beispiel möglich und nachvollziehbar in einer medizinischen Behandlung (etwa einer plastischen Chirurgie), die darauf abzielt, bestimmte Körperregionen in seine Bestandteile zu zerlegen. Diese Regionen werden als ein „Körperding" behandelt. Im Gegensatz dazu kann der Leib weder an einen Ort gebunden werden, noch kann man ihn ausdehnen und in Stücke reißen. Ein Leib ist nicht wie Körper im Raum, die in einem bestimmten Abstand zueinander stehen. Er ist, wie Husserl sagt, der Nullpunkt aller Verhältnisse zum Körperraum.[57] Deshalb kann man die leiblichen Regungen wie Freude, Durst, Schmerzen usw. nicht auf zwei Freuden, zwei Dürste usw. aufteilen.[58]

Auf der Grundlage dieser Kennzeichnungen lässt sich fragen, ob dem eigenen Leib eine Körperlichkeit zugeschrieben werden kann, wenn z. B. zwei Menschen in einem gewissen Abstand zueinander in einem bestimmten Raum stehen. Husserl liefert uns in *Ding und Raum* eine klare Antwort hierauf. Sofern ein Leib Raum hat, ist er auch ein Ding. Er ist deshalb ein Ding genauso wie andere Dinge im Raum: er kann ruhen und sich im Raum bewegen. Aber anders als Dinge im Raum ist der Leib ein Träger des Ichs und der Empfindungen.[59] Als solch ein Träger hat der Leib ein besonderes Verhältnis zu sich selbst, das anders als jenes zum Ding ist. Um dies mit Alloa und Depraz auszudrücken: „Ich *erlebe* meinen Körper, durchlebe ihn gleichsam und *lebe* somit immer schon *durch* ihn."[60] In diesem Sinn kann der Leib als erlebendes und Empfindung tragendes Selbst nicht verdinglicht werden, denn während ich auf die Dinge einen gewisse Einfluss habe – diese können durch meinen Leib verändert oder im Raum[61] versetzt werden –, ist dieser Einfluss ohne meinen Leib nicht denkbar. Folgen wir dieser an Husserl angelehnten Analyse von Alloa und Depraz, so erweist sich der eigene Leib als anders als alle anderen Dinge, als besonders: dieser eigene Leib hat „für mich eine grundverschiedene Art der Erfahrung, als alle anderen Körper sie für mich haben,"[62] weil ich auf die anderen Körper einwirken kann, während

[57] Cf. Edmund Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 1, Nr 1. (1940), S. 21- 37, hier S. 5.

[58] Cf. Gugutzer, *op. cit.,* 2001, S. 74.

[59] Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, *Hussserliana,* Bd. XVI, hrsg. von. Claesges Ulrich, Den Haag: Nijhoff 1973c, S. 161 ff.

[60] Allo & Depraz, *op. cit.,* 2012, S. 11.

[61] Cf. *Ibid.,* 12.

[62] Edmund Husserl, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, *Husserliana,* Bd. XXXIX., hrsg. von Rochus Sowa, Dordrecht: Springer 2008, S. 615.

mein Leib auf meiner Seit, „Hier" (als Nullpunkt), steht und nie „weggelegt werden kann."[63] Oder, um es mit Merleau-Ponty auszudrücken, während ich einen Körper als Gegenstand „aus meinem Gesichtsfeld entfernen, schließlich also auch aus ihm verschwinden kann," ist mein Leib durch eine Ständigkeit bezeichnet: „er entzieht sich vielmehr jeder Durchforschung und stellt sich mir stets unter demselben ‚Blinckwinkel' dar."[64] Ich kann meinen eigenen Leib spüren: „Wir spüren uns selbst", schreibt Böhme. Deshalb führt er den Begriff der „Selbsterfahrung"[65] ein.

Wenn in dieser Arbeit vom Leib aus der phänomenologischen Perspektive die Rede ist, ist in etwa ein *corps vivant* aufzufassen – lebendiges, fungierendes Selbst, wie Richir ihn in Anschluss an Merleau-Pontys französische Übersetzung des deutschen Leibbegriffs und innerhalb der phänomenologischen Tradition seit Husserl verstanden hat. Leib betrifft im Gegensatz zum Körper das menschliche Wesen als ein erfahrendes, lebendiges Selbst. Körper steht dann für einen leblosen Organismus, eine Art von Exteriorität, die mir durch die Wahrnehmung vermittelt ist. Sie ist sozusagen das, was uns immer schon in der symbolischen Institution[66] gegeben ist. Insofern betrifft der Begriff der Körperlichkeit nicht nur Objekte oder Gegenstände der Wahrnehmung sondern auch Subjekte, insofern sie außerhalb meines nicht ausdehnbaren und nicht lokalisierbaren Nullpunktes stehen, von dem aus ich mich in der Welt orientiere, und somit als Äußerlichkeiten bezeichnet werden können. Gernot Böhmes Definition ähnelt unserem Begriff der Exteriorität: „Körper ist die Natur des Menschen in Fremderfahrung",[67] wobei die Fremderfahrung den Körper im naturwissenschaftlichen Zusammenhang – also in Bezug auf die Anatomie, die Physiologie, Neurowissenschaft usw. – bezeichnet.

[63] *Ibid.*

[64] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* übersetzt von Rudolf Boehm aus dem Französischen, Berlin: De Gruyter 1966 [1945], S. 114.

[65] Gernot Böhme, *Leib: Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019, S. 41.

[66] Dabei ist die „Gesamtheit von symbolischen Systemen" – wie Sprache, Riten, Praxis, Technik, Darstellungen, Repräsentationen wie in der Kunst oder in den Medien usw. – gemeint, die „das Sein, die Handlungen, den Glauben und das Denken" von Menschen kodieren, ohne dass sich die Letzteren diese absichtlich oder bewusst ausgesucht oder sich dafür entschieden hätten. Sie sind immer schon gegeben. Keiner hat sich die symbolische Institution „ausgedacht". Cf. Marc Richir, *L'expérience du penser: Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 1996, S. 14.

[67] Böhme, *op. cit.,* 2019, S. 41.

1.1.1.1 Der Leib als Ort des Überschusses

Wenn jedoch vom Leib als der fungierenden erlebenden Subjektivität die Rede ist, so ist – zumindest bei Husserl – aber nicht klar, wo „die Grenze zwischen dem Leib und den Körpern“[68] gezogen wird. Diesbezüglich könnte die Frage gestellt werden, auf welche Seite das Gewicht eines Verständnisses des Selbst (ist das Selbst nun der Leib oder der Körper?) gelegt werden soll: auf die Seite des Körpers oder auf die des Leibes? Oder um dies besser auszudrücken: Wo soll das Gewicht in Bezug auf das Verhältnis des Leibes zum Haben und zum Sein gelegt werden: auf die Seite des Habens oder die des Seins? Während laut Alloa und Depraz Husserl dabei kaum geholfen hätte, da er immer wieder verwirrende Begriffe (Leibkörper, leiblichen Körper usw.) verwendet hat, sodass die Kluft dieses Leibbegriffs zwischen Körper und Seele unüberwunden[69] blieb, schließ sich Richir dieser Schwierigkeit[70] an: Seine These ist nämlich, dass man das Wesentliche der leiblichen Erfahrung verpassen könnte, wenn das Verständnis des Leibbegriffs nur auf Sein (*être*) und Haben (*avoir*) bezogen wird.[71] Das Wesentliche der leiblichen Erfahrung, der nur die Phänomenologie Rechnung tragen kann, geht über *Sein* und *Haben* hinaus; mit anderen Worten, es soll nicht auf Sein und Haben reduziert werden. Der Grund ist ein ganz einfacher: Nur die Phänomenologie vermag es, dieses Wesentliche der leiblichen Erfahrung, also den Überschuss des Leibes zu thematisieren, ohne ihn symbolisch (wir haben diesen Begriff schon

[68] Alloa & Depraz, *op. cit.,* 2012, S. 11.

[69] Cf. *Ibid.*

[70] Richir vertritt keinen Leib-Seele Dualismus. Während Husserl von Leibkörper oder leiblichem Körper usw. spricht, zeigt Richir, dass der Leib nicht vom Körper getrennt werden kann. In diesem Sinne ist der Leib, den ich erlebe, ein Leibkörper. Der Leib zeichnet eine abstrakte Seite des Leibkörpers. Es ist in dem Sinne das minimalste, was sich dem Selbst als Ganzes zeigt. In diesem Sinn ist der Leib nicht ganz der Leibkörper und der Körper ist nicht ganz leiblich, da der Körper nicht die Interiorität des Leibes hat, sondern er gilt als die empirische Gestalt, in der das Leibliche geschehen kann. Dies hat auch zur Folge, dass der Leib der Ort der unendlichen Unbestimmtheiten und des Überschusses ist. Dabei werden wir im vierten Kapitel die These verteidigen, dass der Leib die Dimension der Unmöglichkeit ist, während der Körper die Dimension der Möglichkeit beweist. Die Unmöglichkeit erfasst das Wesen der Schwingung des reflexiven, anonymen Sinns, was Richir den sich machenden oder sich bildenden Sinn nennt, während die Möglichkeit das Wesen der Bedeutung in einer symbolischen Sprache erfasst. Es gibt daher zwischen Leib und Körper einen unvermeidlichen Abstand. Der Sinn bewegt sich zwischen beiden Dimensionen. Wir erlauben uns, dies zu bemerken. Dabei wird der Kern der These angesprochen, die unsere Arbeit zu artikulieren versucht.

[71] Cf. Marc Richir, *Le corps*, Paris: Hatier 1993a, S. 8.

definiert)[72] vorzubestimmen. Wie ist dies zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, muss die Implikation – in Richirs Augen – des Seins und des Habens für den Leibbegriff abgeklärt werden, was wir im folgenden Abschnitt angehen werden.

Ein Teil des Problems des Körpers (*corps* und nicht *corps vivant*) ist laut Richir die gemeinsame Zugehörigkeit von Sein (*être*) und Körper: Die Evidenz, dass dieser vergängliche biologische Körper, in dem wir geboren sind und durch den wir sterben werden, uns gehört[73]. Wenn wir also die Frage stellen würden, „wer" dieser Körper ist, würden wir sofort sehen, dass wir dies sind. Aber fragen wir, was oder wer dieses „Wer" ist, so würden wir feststellen, dass das „Wer" nicht der Körper selbst ist, denn dieser Körper ist nicht das „Wer", welches diese Frage stellt, das sich mit solchen Gedanken beschäftigt. Wenn das „Wer" mit dem Körper gleichbedeutend wäre, wären wir wie Tiere: Dies sind ihre Körper,[74] und dies ist der Grund, warum sie nichts mit Gedanken zu tun hätten und vielleicht, warum sie nicht in der Lage wären, von ihrem eigenen Körper zu sprechen. Wenn wir also in der Lage sein müssen, Fragen zu stellen, unsere Gedanken zu haben und mit ihnen zu spielen, um von unserem Körper zu sprechen, dann können wir nicht einfach unser Körper sein. Richirs These ist: das Selbst fällt nicht mit dem Körper zusammen – zwischen dem Selbst und dem Körper gibt es also einen *unvermeidlichen Abstand (écart), welcher* nicht zulässt, dass ein Mensch mit seinem Körper übereinstimmt –, genauso wie der Begriff „Sein" den Körper nicht erschöpft, obwohl man den Körper in gewissem Sinne nicht ohne „Sein" artikulieren kann. Für Richir wäre der Körper für sich selbst transparent gewesen, wenn das „Wer" Körper gewesen wäre, d. h. wenn das Sein von Selbst und Körper zusammenfiele. Darüber hinaus wäre der Körper nur ein Organ, das keine einzige Spur oder keinen Schatten von sich selbst hinterlässt, wäre er für sich selbst transparent. In gewisser Weise wäre er ein Körper ohne „Dicke/ Tiefe"[75] (*épaisseur*). Dies zeigt zunächst, wie unzureichend es ist, den Leibbegriff durch den Begriff „Sein" zu artikulieren.

Um diese Schwierigkeit zu überwinden, hebt Richir hervor, dass es notwendig ist, auch die Dimension des Habens (*avoir*) in Bezug auf die Leibthematik mit einzubeziehen. Wenn wir fragen, was die Dimension des Habens bedeutet, dann ist dies für Richir nicht so zu verstehen wie im Sinne von Krankheit oder Leiden.

---

[72] Cf. Anm. 66.

[73] Cf. Marc Richir, *op. cit.*, 1993a, S. 5.

[74] Cf. *Ibid.*

[75] Cf. *Ibid.*, S. 7. Wir werden im nächsten Abschnitt auf diesen Begriff „Dicke" zurückkommen. Er bezeichnet das, was in der Erfahrung den Körper übertrifft.

In diesem Sinne wäre es bezüglich dieser französischen und deutschen Ausdrücke hilfreich, zu verstehen, was das Haben nicht sein darf: „Ich habe Kopfschmerzen“ (*j'ai mal à la tête*), „er hat Bauchschmerzen“ (*il a mal au ventre*), „sie hat Augenschmerzen“ (*elle a mal aux yeaux*). Einen *Körper zu haben*[76], kann nur unter dem Gesichtspunkt der „Dicke“ (der Tiefe) in der Erfahrung verstanden werden. Richirs Ansatz ist, dass diese Dimension des Habens der Erfahrung des Körpers Dicke oder Tiefe verleihen muss. Die Dicke hebt für Richir den Aspekt hervor, der in der Erfahrung denkbar ist, wenn es im Körper etwas gibt, das ihn übersteigt, und in Bezug auf das der Körper sehr begrenzt erscheint.[77] Es ist dieser Überschuss, der die Frage beantworten kann, warum *ein eigener Körper allein zu sein*, nicht einmal die Möglichkeit des *Denkens* und des *Sprechens* eröffnen kann.

Aber die Frage bleibt: Was ist dieser Überschuss, den Richir verteidigt? Für Richir wurde dieser Überschuss traditionell als *Psyche oder Seele* in einer symbolischen Zirkularität – die Idee, dass eine Entität, ein Sein, eine Handlung usw. schon von vornherein kodiert ist, und dass diese Kodierung immer auf die Entität, das Sein, die Handlung zurückzuführen ist – voridentifiziert, die ihn (den Überschuss) als das Physische kodieren[78] will. Unterscheidet sich dies dann von der Herangehensweise an Erfahrungen in anderen Wissenschaften (z. B. Psychologie, Kognitionswissenschaft usw.)? Stimmt es nicht, dass diese die Erfahrung immer auf bestimmte Weise analysieren, sie symbolisch vorbestimmen wollen und deshalb keinen Platz für den Überschuss haben? Bei jeder Erfahrung geht es um diesen oder jenen Zustand oder dieses Verhalten oder jene Körperreaktion usw. Gemäß der Zirkularität der Identifikation wird der „psychische Körper“ (*corps psychique*) zum „physischen Körper“[79] (*corps physique*). Diese Haltung findet sich in der Haltung der Kognitionswissenschaft oder sogar in der analytischen Philosophie des Geistes, wenn beispielsweise versucht wird, das Gehirnkorrelat dieses oder jenes Gedankens oder diese oder jene emotionale Episode im Gehirn zu lokalisieren. Die Überbestimmung des Überschusses in der Erfahrung würde die Erfahrung selbst verarmen lassen. Im Gegensatz dazu argumentiert Richir,

---

[76] Wir übersetzen *Corps* mit Körper, da Richir schreibt: „pour qu'il y ait corps“ (damit es einen Körper gibt). Die Rede ist weder von einem „lebendigen Leib“ (*corps vivant*) noch von einem „erlebten Leib“ (*corps vécu*). Von *Körper haben* zu sprechen, da wir es hier nicht mit der Phänomenologie zu tun haben, auch wenn das dabei thematisierte „haben“ des Körpers die Erfahrung zum Thema macht. Aber Erfahrung wird nicht nur in der Phänomenologie, sondern auch in anderen Wissenschaften, wie in der Psychologie, Kognitionswissenschaft, Philosophie des Geistes usw. thematisiert.

[77] Cf. Marc Richir, *op. cit.*, 1993a, S. 7.

[78] Cf. *Ibid.*

[79] *Ibid.,* S. 8.

dass dieser Überschuss in Bezug auf Empfindung, Affektion, Gedanken usw.[80] (als anonyme Vorgänge) – und nicht im Hinblick auf die Psyche – verstanden werden muss, da in diesen immer etwas ist, das mehr ist als das, was in ihnen identifiziert wird.

Das Vorbestimmen des Überschusses durch eine symbolische Identifizierung als psychisch ist vergleichbar mit der Darstellung des Überschusses im Begriff der Seele. Richirs Idee ist, dass der Überschuss (Empfindung, Gedanke, Emotion, Affektionen usw. in der Anonymität ihrer Operationen) nicht in der Seele gesucht werden soll, um später seine physische Reaktion in der körperlichen Signalanlage[81] zu suchen. Der Überschuss in der Erfahrung darf also nicht symbolisch – wir haben diesen Begriff definiert[82] – vorbestimmt werden. Diese Herangehensweise wäre sehr restriktiv, da sie uns nicht über die Trennung und Korrelation zwischen einem „physischen Körper" (*corps physique*) und einem „psychischen Körper" (*corps psychique*) hinausgehen lassen würde, die die philosophische Analyse vieler Philosophen oder Wissenschaftler geprägt haben. Vielmehr brauchen wir laut Richir einen phänomenologischen Entwurf, wo der phänomenologische Leib als erlebter Leib (*le corps vécu*) der Ort dieses Überschusses ist, jenseits jeglicher Referenz auf Haben und Sein. Aber das Problem ist, dass jede phänomenologische Analyse das Symbolische[83] nicht komplett ausklammern kann. Dies ist nicht nur so, weil die Sprache der Phänomenologie (wie der Philosophie) auch schon symbolisch geprägt ist, sondern auch, weil das Phänomenologische die Kehrseite[84] des Symbolischen (z. B. der Metaphysik) ist, ohne welches das Phänomenologische nicht möglich ist.

[80] Cf. *Ibid.*

[81] Cf. *Ibid.*

[82] Cf. Anm. 66.

[83] Das Phänomenologische (oder wie Joël Mesnil es beschreibt, eine „nicht symbolische Phänomenologie") und das Symbolische drücken zwei wichtige und spannende Aspekte von Richirs Phänomenologie aus. Laut Mesnil beschreibt die *Nicht-Symbolische-Phänomenologie* das Nicht-Objektivierbare. Im Gegensatz dazu beschreibt das Symbolische das, was objektivierbar ist oder – wie Richir es definiert – alles was immer schon in der Praxis und Darstellung kodiert ist. Auch in Bezug auf den Leibbegriff wird diese Unterscheidung bei Richir getroffen: „Die Unterscheidung zwischen Fleisch und Körper umfasst genau die Unterscheidung zwischen phänomenologisch und symbolisch", Marc Richir, *Du Sublime en politique*, Paris: Payot 1991a, S. 397: „la distinction entre chair et corps recouvre exactement la distinction entre phenomenologique et symbolique". Für eine detaillierte Analyse siehe: Joëlle Mesnil, *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique*, in: Revue de l'art du comprendre, Nr. 3 (1995), S. 112–129.

[84] Cf. Marc Richir, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2006a, S. 11.

Richirs Projekt, wie wir es verstehen, lautet: Wie können wir diesem phänomenologischen Leib (*corps vécu*) als dem Ort des Überschusses[85] Rechnung tragen, ohne ihn in einer symbolischen Zirkularität vor- bzw. überzubestimmen und gleichzeitig zeigen, wie sich dieser phänomenologische Aspekt des Leibes zu dem anderen Register der symbolischen Institution (des Körpers) – der immer vorgegeben ist und parallel zum Phänomenologischen existiert – verhält? *Wir wollen die These vertreten, dass dieser Überschuss des Leibes im Überschuss des Phänomens und des Erlebens (vivre) belegt bzw. bezeugt ist; und dass die Spannung zwischen der phänomenologischen Darstellung des Leibes und seiner symbolischen Bestimmung in Richirs phänomenologischer Darstellung des Sprachlichen – mit „die Phänomene des Sprachlichen" bezieht sich Richir auf jene Phänomene in ihrer Vielfalt, die nur in Bezug auf das Regime des Sinnes verstanden werden können – bezeugt werden kann.* Wenn wir dies nun am Anfang unserer Arbeit vorschlagen, dann deshalb, weil einer der stärksten Beiträge von Richir zur Phänomenologie unter anderem im Regime der Sinnbildung des Sprachlichen liegt. Deshalb wollen wir untersuchen, wie im Überschuss des Sprachlichen nach dem Überschuss des Leibes gesucht werden kann.

Bevor wir diesen ersten Teil beenden und zum nächsten Teil übergehen, wollen wir zwei wichtige Punkte erwähnen. Erstens: der Leib kann zum Körper und zum Phantomleib werden. Und zweitens: es gibt auch Fälle, wo der Leib unabhängig vom Körper leben und wirken kann.

Der Leib kann besonders da zum Körper werden, wo er sein *Sein*, seine unmittelbare und unbemerkte Medialität, seine „Selbstverständlichkeit" der Umwelt und seine Spontaneität verliert und zum Instrument[86] wird. Wenn sich also der Leib bewusst wird, wird er eher dem Körper zugerechnet; der Leib wird von uns als ein Bild erfasst, wenn er uns erscheint oder von uns als Objekt gesehen wird. Man stelle sich vor in Gedanken einzutauchen, während man versucht, die Ideen herauszufinden, die einem in den Sinn kommen. Vielleicht hat man über seine Ideen in Bezug auf sein nächstes Buch nachgedacht, sodass man in Gedanken versunken waren. Vielleicht saß man vor seinem Schreibtisch und Computer, obwohl man ihn oder andere Dinge um sich herum nicht zur Kenntnis genommen haben. In dem Moment, den man als „in Gedanken versunken" bezeichnen könnte, kroch

[85] Hier muss betont werden, dass kein Individuum oder Ego mehr an diesem „Ort" tätig ist. Der Überschuss hebt auch hervor, dass nicht mehr dieser Mensch (das Individuum, das Ego usw.) der Ausgangspunkt in der Neugründung der Phänomenologie ist – um es mit Schnell auszudrücken –, sondern der Überschuss im Leib, in dem die unbestimmten Leistungen und anonymen Vorgänge ihren Platz haben. Das macht die Radikalität des Leibbegriffs bei Richir aus. Cf. Schnell, *op. cit.,* 2011b, S. 24.

[86] Cf. Fuchs, *op. cit.,* 2013.

möglicherweise die eigene Katze ohne Wissen ihres Besitzers aus ihrem Versteck unter dem Schreibtisch hervor und sprang darauf. Durch die Anpassung ihrer schönen Bewegung starrt sie einem ins Gesicht, während sie die Aufmerksamkeit ihres Besitzers sucht. In diesem Moment wird einem schlagartig bewusst, dass man über zehn Minuten ungeplant in Gedanken versunken war. Es fällt einem auf, dass man bis zum Mittag immer noch seinen Pyjama an hat. In diesem Moment, den wir als einen Moment des Selbstbewusstseins beschreiben könnten, kann man sich jetzt in der Welt positionieren. Man kann sich selbst wahrnehmen, beurteilen oder objektivieren. Man erscheint sich selbst als Bild. In diesem Sinne wird uns das Bild des Leibes entweder wahrnehmungsmäßig – als dieses oder jenes Ding im Sinne eines Körpers, der immer noch seinen Pyjama anhatte – oder spiegelhaft – als „Scheinleib" oder als Phantomleib[87] – gegeben. Dieser letzte Teil ähnelt der Bewegung, die Richir als architektonische Transposition (d. h. Bewegung von einem Register zum anderen) versteht, vom primordialen Register einer phänomenologischen Erfahrung zu 1) der Erfassung des fungierenden Selbst durch die Imagination (nicht Einbildungskraft im kantischen Sinne) oder 2) zum Leib bei geistig kranken Menschen. Dem Leib der geistig Kranken werden von Richir zwei Kennzeichnungen zugeschrieben: Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit[88] und die Phantomleiblichkeit. Wir werden später weitere Anlässe haben, um diese Begriffe genauer in einen Zusammenhang zu setzen.

Es gibt aber laut Richir auch Fälle, wo man vom Leib sprechen kann, ohne den Körper mit einzubeziehen – ich beziehe mich hier auf das Gespräch Richirs mit Sacha Carlson in *L'écart et le rien.*[89] Das heißt, es ist möglich, den Leib ohne seine Bindung zum Körper zu konzipieren, wo der Leib die Körperlichkeit transzendiert und weiterhin lebt. Solche Situationen findet man in der Kunst, zum Beispiel in einem Theater, in der Musik usw. Das bekannte Oratorium Johann Sebastian Bachs, die „Matthäus-Passion", wäre in diesem Zusammenhang ein Leib, der weiter lebt und vom Körper unabhängig ist. Dabei bezeichnet Leib die Lebendigkeit eines Kunstwerkes. Damit es wieder erlebt wird, muss ein Schauspieler oder ein Interpret es verleiblichen. Oder besser ausgedrückt, der Schauspieler muss der Figur (dem Charakter) eines Stücks oder der Musikant der komponierten Musik seinen Leib leihen, damit der Leib der Figur des Theaterstücks oder der Leib der Musik (also der Komponist) beim Zuschauer (oder beim Zuhörer) wirken kann. Dies heißt nicht, dass der Schauspieler oder der

[87] Dieser Begriff wird im Kapitel über das leibliche Selbst ausführlich behandelt.

[88] Dieser Begriff wird ebenfalls im Kapitel über das leibliche Selbst näher erläutert.

[89] Cf. Marc Richir, *L'écart et le rien: Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2015, S. 104.

Musikant über keinen Körper verfügt. Richir betont vielmehr, dass dieser Körper desto weniger sichtbar wird, je mehr der Komponist (die Musik) oder die Figur oder der Charakter eines Theaterstücks sichtbar und lebendiger wirkt.

1.1.2 Leiblichkeit zwischen Subjektivität und Weltbezüglichkeit

Nachdem wir das Selbst in Bezug auf den Leib und den Körper dargestellt haben, gehen wir nun – wie oben bereits eingeführt – zum zweiten oben genannten Punkt über: das Selbst in seiner Bezüglichkeit zur Welt, damit meinen wir den Begriff der Leiblichkeit. Damit befinden wir uns in der Dimension der lebendigen Erfahrung, die in der phänomenologischen Tradition seit Husserl den Leibbegriff ausmacht. Dass Erfahrung durch den Leib vermittelt wird, setzt voraus, dass dadurch eine doppelte Dimension abgedeckt wird: Die der „Subjektivität" und die der „Weltlichkeit", oder der „Weltbezüglichkeit", wie diese bei Husserl (vor allem in seiner Kinästhesie) und Merleau-Ponty (anhand seines Begriffes des Körperschemas) zu finden sind. Der Punkt ist, dass das Selbst ohne ein Verhältnis zur Welt nicht denkbar ist. Versuchen wir, diese letzte Idee mit Husserl und Merleau-Ponty als Orientierungspunkt zu artikulieren. Wir fangen mit Husserl an.

In *Raum und Ding* entwickelte Husserl eine Analyse über die Kinästhesie, die versucht hat, die Konstitution des Dingkörpers in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung[90] zu entwerfen. Diese Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung geschieht aber durch eine Bewegung, die Husserl als die Kinästhesie versteht. Eine der Besonderheiten dieser Analyse über die räumliche Konstitution zeigt sich an der Korrelation zwischen dem Objekts und dem „Ichleib"[91], der mir die leiblichen Empfindungen von dessen Subjekt vermittelt. Genauso wie jegliche Art von Wahrnehmung der Weltobjekte durch die Medialität des Leibes geschieht, besteht auch eine Parallelität[92] zwischen der Kinästhesie und der Wahrnehmung.

---

[90] Cf. Husserl, *op. cit.,* 1973c, S. 154.

[91] *Ibid.* S. 179.

[92] Diese Intuition findet sich nicht nur in der Phänomenologie; sogar einige neurologische Forschungen und Analysen bestätigen sie, wie etwa die von Paul Schilder: Seine Analyse von neurologisch behinderten Menschen (z. B. Menschen mit der sogenannten *Agraphia*, der Schwierigkeit zu Schreiben) versucht diese Korrelation zwischen dem „postural body" und den Veränderungen der kinästhetischen Empfindungen usw. herzustellen. Siehe Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, New York: Routledge Taylor and Francis Group 1950.

Das wahrgenommene, visuelle Ding bleibt im Raum unverändert gegeben. Zwar vermittelt das Ding eine mannigfaltige Erscheinung – die mannigfaltigen Erscheinungen verharren nicht unbedingt in der Realität sondern in der Potentialität, wodurch ein Leib als absoluter Nullpunkt jedes Dort in ein „Hier verwandeln" kann, und woraus der Ausdruck „Ich kann" entsteht[93] – im Raum, aber diese Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung aus unterschiedlichen Gesichtsfeldern verändert nicht das Ding als solches. Der konstitutive Bestand[94] eines Tisches bleibt immer unverändert, sodass ein Tisch immer ein Tisch bleibt und ein Hammer immer ein Hammer. Wenn es aber eine Änderung bei der Erscheinung gibt, so hängt dies mit der Kinästhesie zusammen. Wie Husserl betont, werden verändert sich die Erscheinung, wenn man die Umstände[95] der Kinästhesie ändert. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinung hat prinzipiell mit der Mannigfaltigkeit – auch in der *Analyse zur passiven Synthesis*, wo die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit der Intentionalität gedacht wird, wird dies thematisiert – der Bewegung des wahrnehmenden Ich zu tun. Genauso kann die Ruhe dieses Ichs auch die Erscheinung des Dings beeinflussen.[96] Auch die Empfindungen variieren: Beim Tasten zum Beispiel wird das betastete Objekt in der Tastempfindung als rau (Rauhigkeitsempfindung) oder auch als glatt (Glätteempfindung[97]) usw. gegeben. Jedoch ist zu betonen, dass sich diese Wahrnehmung (der Rauhigkeitsempfindung oder der Glätteempfindung) der Bewegung der taktilen Organe auf der taktilen Oberfläche verdankt[98].

Die Bewegung des Ichs, die für die Dingerscheinungen wichtig ist, ist vielseitig: nicht nur die Sinne – wie etwa der Tastsinn oder der Gesichtssinn – sind hier wichtig. Auch unterschiedliche Aspekt des Leibes sind dafür relevant: Husserl veranschaulicht seine Analyse mit Oberleib, Kopf, Augen usw. Jede kinästhetische Veränderung bringt bestimmte intime sinnliche Empfindungen mit sich. Werden die Augen nach links oder rechts, nach oben oder unten bewegt, so entspricht jede Bewegung auch „einem intimen Sinn,"[99] der zu jeder Bewegung gehört. Der Sinn, der die kinästhetische Bewegung bei Husserl öffnet, ist jedoch

---

[93] Cf. Alloa & Depraz, *op. cit.,* 2012, S. 20.

[94] Cf. Husserl, *op. cit.,* 1973c, S. 157.

[95] Cf. *Ibid.* S. 181.

[96] Cf. *Ibid.* S. 157.

[97] Cf. *Ibid.,* 162 ff.

[98] Cf. Katz David, *Aufbau der Tastwelt*, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* Bd. 61 (1925), S. 62.

[99] Alain Berthoz & Jean-Luc Petit, *Physiologie de l'action et Phénomenologie,* Paris: Éditions Odile Jacob 2006, S. 151.

intentional, was dafür sorgt, dass die unterschiedlichen Erscheinungen durch die Intentionalität auf ein und dasselbe Objekt[100] in der Welt gerichtet werden.

Die oben erwähnte Doppeldimension – also dass der Leib nicht nur der Ausgangspunkt zur Handlung, Bewegung, Beziehung des Selbst oder dessen Bezug zu sich, sondern auch der Ausgangspunkt für einen Weltbezug ist –, welche die Erfahrung anhand des Leibes voraussetzt, wird durch Merleau-Pontys Begriff des Körperschemas abgedeckt. Dieser aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychoanalyse und der Neuropsychiatrie entstandene Begriff verdankt sich der Forschung von Henry Head, Gordon Holmes,[101] Paul Schilder[102] usw. Der Begriff des Körperschemas drückt die Idee des Zur-Welt-sein des Leibes aus. Es ist das, was die Erfahrung des Leibes in der Welt[103] ermöglicht. Dadurch hat das erfahrende Subjekt ein prä-reflexives Bewusstsein über die Stellung seines Leibes in der Welt. Mit anderen Worten, das Körperschema zeigt, wie das Subjekt sich zur Welt verhält und auf sie bezieht:

---

[100] Cf. Till Grohmann, *op. cit.,* 2019, S. 38.

[101] Bei Head und Holmes wird unterschiedlich entweder „*schemata*“, „*schema*“ oder „*postural schema*“ verwendet. In jedem Fall dient „schema“ dazu – es ist also ein Vermögen –, die Haltung, die Bewegung und die Lokalität eines stimulierten Punktes, also die Positionierung des Leibes im Raum, zu erkennen. Ohne diese wären wir nicht in der Lage, einen Kratzer am juckenden Rücken präzise zu vollführen, obwohl unsere Augen nicht auf unseren Rücken gerichtet sind oder uns beim Schwimmen im Wasser zu bewegen, wenn unsere Augen gleichzeitig nicht auf die Bewegungen unserer Hände, Beine, Schultern usw. fixiert sind. Laut Head hat der Mensch ein Bild der Körperbewegung. Aber dieses Bild hat keinen bewussten, sondern einen unbewussten Ursprung. Das erklärt die Tatsache, warum viele Patienten auch nach einer Amputation einer Hand oder eines Beines immer noch über das alte Bild des jeweiligen amputierten Gliedes in der unbewussten Vorstellung verfügen. Siehe Henry Head & Gordon Holmes, *Sensory Disturbances from cerebral Lesions*, in: *Brain*, Bd. 34. Nr. 2–3 (1911), Seite 102–254. Siehe auch: Paul Schilder, *The image and appearance of the human body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, New York: Routledge Taylor and Francis Group 1950, S. 11–13.

[102] Paul Schilder spricht vom „body image“, vom „picture of our own body which we form in our mind […] in which the body appears to ourselves“. In diesem Bild wird die unmittelbare Erfahrung des Leibes als eine einheitliche Struktur gegeben. Auch wenn diese Einheit wahrgenommen wird, geht sie trotzdem über die Wahrnehmung hinaus. Schilder spricht auch von diesem einheitlichen Bild des Leibes als „body schema“ (Körperschema): „The body schema is the tri-dimensional image everybody has about himself.“ Schilder, *op. cit.,* 1950, S. 11.

[103] Merleau-Pontys Verständnis vom Subjekt als „in der Welt sein“ ist praktisch eine Infragestellung der Unterscheidung zwischen Gegenständen oder Objekten der Welt und dem Bewusstsein, also eine Infragestellung des Leib-Seele Dualismus – d. h. der Behauptung, dass der Leib nichts mit dem Geist zu tun hätte.

> Denn der Normale hat seinen Leib nicht bloß als ein System aktueller Positionen, sondern ebensosehr und in eins damit *als offenes System einer Unendlichkeit gleichwertiger Stellungen* in anderen Orientierungen. Was wir das Körperschema nannten, ist eben dieses System von Äquivalenzen, *diese unmittelbar gegebene Invariante*, auf Grund deren die verschiedensten Bewegungsaufgaben augenblicklicher Transposition fähig sind. Es ist also nicht allein eine Erfahrung meines Leibes, sondern *eine Erfahrung meines Leibes in der Welt* und auf Grund dessen allein vermag es sprachlichen Anweisungen einen Bewegungssinn zu geben.[104]

Dieser Beschreibung des Körperschemas entnehmen wir drei wichtige Punkte: anfangend vom Letzteren zeigt das Körperschema, wie der Leib einfach in Beziehung zur Welt steht, wo die Erfahrung des eigenen Leibes durch die Dynamik der Beziehung zur Welt reguliert wird. Das Körperschema zeigt, wie sich der Leib zur Welt verhält, wo das Haben und Erleben eines Leibes durch die Dynamik der Beziehung zur Welt reguliert wird. Es ist sozusagen das Prinzip des Dialogs[105] zwischen Welt und Leib. Das Vermögen des Leibes, sich auf sich selbst zurück zu beziehen, setzt aber *a priori* das Vermögen voraus, sich über sich hinaus auf die Welt zu beziehen, da er sonst nicht mehr leiblich[106] wäre, denn erst durch den Leib erschließt sich uns die Welt. Zusammenfassend schreibt Merleau Ponty über diese Doppelfunktion[107] des Körperschemas: „Es ist also *nicht alleine eine Erfahrung meines Leibes*, sondern eine *Erfahrung meines Leibes in der Welt*", wodurch klar wird, dass wir uns nicht nur auf der Ebene der Subjektivität, sondern auch auf der des Leibbezugs zur Welt befinden, wo eine Art des Gerichtetseins im

---

[104] Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, 1966, S. 171. Unsere Kursivschrift.

[105] Cf. David Morris, *The fold and the Body schema in Merleau-Ponty and Dynamic Systems Theory*, in: *Chiasmi International*, 1999, S. 275–284.

[106] An dieser Stelle wird es notwendig, die Verwendung von „leiblich" in unserer Arbeit zu unterstreichen. Die beiden Begriffe „Leib" und „Leiblichkeit" gehören trotz ihrer Unterschiede zusammen. Dies stellt eine konzeptionelle Schwierigkeit dar. Diese Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass „Leib" den *lebendigen* Leib meint und den Gegensatz zum leblosen Körper betont, während „Leiblichkeit" auf die affektiv-leibliche Welteröffnung des Leibes verweist. Wir sehen also, dass es hier um zwei verschiedene Dimensionen geht. Die Schwierigkeit liegt darin, dass diese beiden Dimensionen miteinander in Beziehung stehen. Hier in unserer Arbeit zeigt sich die Schwierigkeit an der Verwendung des Adjektivs „leiblich", das sowohl „Leib" als auch „Leiblichkeit" bezeichnet. Für den Leser mag nicht immer klar sein, ob „leiblich" nur „Leib" oder „Leiblichkeit" oder gar beides bedeutet. Um eine solche Uneindeutigkeit zu vermeiden, beziehen wir uns in erster Linie auf die „subjektive" Dimension von Leib, wenn wir von „leiblich" sprechen.

[107] Dass die Leiblichkeit eine Voraussetzung für jegliche Erfahrung ist, dass sie also eine Subjektivität impliziert, wird im Konzept des Körperschemas (*le schéma corporel*) von Merleau-Ponty deutlich.

Spiel ist, welches eine intersensorische (*intersensoriel*) Welt öffnet[108] Wir können auch dort von einer Intersubjektivität sprechen, wo das Körperschema u. a. das Dasein des Anderen, bzw. seinen Leib in meine leiblichen Tätigkeiten einschließt, was zu einer Zirkularität zwischen den beiden Leibern führt. Das ist keine Überraschung, denn für Husserl, der Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Diskussion um die „Leiblichkeit" bedeutend vorangetrieben hat, wäre dieser Begriff gar nicht zustande gekommen, hätte er damit keinen Schlüssel für die Intersubjektivität entwickelt. Insofern ist der Leib nicht nur das, was ich als Subjekt erlebe, wodurch ich wirke, wie wir schon mit Alloa und Depraz erwähnt haben, sondern auch das, wodurch ich mich in Verbindung mit der Welt setze.

Zweitens betrifft das Körperschema nicht das, was sich in der Aktualität sondern das, was sich in der Potentialität befindet. Grohmann hat kürzlich dafür argumentiert, dass das Körperschema sich anstatt in die Realität einer aktuellen Handlung in die Potentialität einer künftigen Aktion erstreckt. In diesem Sinne ist es vorausschauend.[109] Darum ist es als ein *offenes System* zu bezeichnen. Das bedeutet, dass der Leib kein explizites sondern ein implizites Wissen über die Stellung der Gliedermaßen hat. Da solches Wissen – folgen wir Gallaghers Erklärung – vorintentional ist, kann es weder vollständig im Bewusstsein dargestellt werden, noch kann es mit Begriffen[110] erfasst werden. Vielmehr gehört es zum Bereich des Unbewussten, also über jegliches intentionales Bewusstsein hinaus. Ich brauche zum Beispiel keine gründliche logische Überlegung, um zu wissen, dass der Abstand zwischen mir und meinem Computer ausreicht, um ihn anzufassen. Ich fasse ihn einfach trotzdem an, ohne immer wieder darüber nachzudenken, wie es möglich sein könnte, ihn anzufassen. Wenn wir uns nun an das oben zitierte Beispiel des Schwimmens im Wasser erinnern, wird deutlich, dass es sich hier um eine Passivität handelt, da wir in dieser Erfahrung des Schwimmens und Bewegens unseres Leibes in einem Schwimmbad dies nicht auf eine Weise tun, die uns objektiviert. Wir tun dies einfach ohne das aktive Eingreifen des Bewusstseins. Das Beispiel, den eigenen Leib in einem Schwimmbad zu bewegen, könnte auf die Erfahrung des Klavierspielens ausgedehnt werden. In all diesen Fällen ist das Wissen von Leib über die Welt, in der er sich bewegt, nicht nur prä-reflexiv, sondern auch passiv, zumindest wenn wir Merleau-Pontys Idee des Körperschemas folgen. In Kapitel Vier werden wir diese passiv vermittelte Öffnung der Welt im Gegensatz zu einer anderen Form der Öffnung der

---

[108] Merleau-Ponty, *op. cit.,* 1966, S. 264–265.

[109] Grohmann, *op. cit.,* 2019. S. 30.

[110] Schaun Gallagher, *Body Schema and Intentionality*, in: José Louis Bermudez (Hrsg.)*, The Body and the Self,* Cambridge: Mit Press 1995, S. 225–244.

Welt vorstellen, die aktiv ist (Richir). In dieser passiven Öffnung der Welt ist die Sinnhaftigkeit, die uns die Erfahrung des Leibes in der Welt verleiht, eine, die bereits geschlossen ist. Die vorzeitige Abgeschlossenheit der Sinnhaftigkeit zerstört nicht die Möglichkeiten (die Potentialitäten) des Körperschemas hinsichtlich seiner impliziten Kenntnis eines zukünftigen Ereignisses. Die Potentialität ist auch mannigfaltig. Als ein Beispiel wäre hier nochmal die Potentialität des Anfassens meines Computers zu erwähnen. Diese scheint unendlich zu sein. Ich kann ihn mich beugend anfassen, wenn er am Boden liegt, oder ihn mit meiner linken Hand anfassen, wenn die rechte Hand nicht frei ist. Wenn wir jetzt von der Gechlossenheit der Sinnhaftigkeit der Welt (wir werden dazu im vierten Kapitel kommen) in Bezug auf das Körperschema und auch von der Unendlichkeit der Möglichkeiten in Bezug auf den Leib sprechen, muss die Frage gestellt werden: Wie ist der unveränderliche Aspekt des Körperschemas mit der Unendlichkeit möglicher Veränderungen oder Anpassungen des Leibes zu versöhnen? Diese Frage führt uns zur dritten Eigenschaft des Körperschemas.

Drittens ist das Körperschema nämlich eine Invarianz, also das, was unveränderlich ist und unveränderlich bleibt, inmitten der Unendlichkeit möglicher Veränderungen des Leibes. Es ist also das, was all die verschiedenen Haltungen, Bewegungen und Zustände der Gliedmaßen zusammenhält. Zusammenhalt deutet auf eine Einheit des Körperschemas hin.

In Bezug auf diese Einheit schreibt Merleau-Ponty, dass der Leib nicht wie die Summe von Organen zu verstehen ist, die nebeneinandergesetzt werden. Vielmehr ist der Leib ein „synergisches System", „dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-seins."[111] Laut Merleau-Ponty soll diese Einheit nicht auf den Leib beschränkt werden. Die Einheit des Körperschemas betrifft auch die Einheit des Sinns und die des Gegenstandes der Welt. Jedoch sei es die Bewegung, die die Einheit des Leibes bestimmt, wobei dabei auch die Lage des Leibes und des Dinges im Raum betroffen werden. Ist diese Einheit im Leib durch die Bewegung bestimmt, so zeichnet sich eine Korrelation zwischen dem sich bewegenden Leib und dem sich bewegenden Gegenstand[112] ab. Denn der Leib hat gelernt, sich die Bewegung „seiner Welt" einzuverleiben.[113]

Diese Einheit des Körperschemas geht nicht einmal nach dem Verlust von Gliedmaßen nach einer Amputation verloren. Das Subjekt, dessen Gliedmaßen

[111] Merleau-Ponty, *op. cit.,* 1966, S. 273.

[112] Stefan Kristensen, *Körperschema und leibliche Subjektivität*, in: Alloa et al.(Hrsg.), *op. cit.*, 2012, S. 29.

[113] Merleau-Ponty, *op. cit.,* 1966, S. 168.

amputiert worden sind, erlebt weiterhin sein verlorenes Glied (Phantomleib), als ob es noch da wäre. Für Merleau-Ponty[114] bedeutet dies, dass dieses Subjekt immer noch mit dem Schema rechnet, obwohl das verlorene Glied objektiv gesehen nicht mehr existiert.

Das Beispiel der verlorenen Gliedmaßen zeigt auf, dass das Körperschema, um es mit Kristensen auszudrücken, eine „vorlogische Einheit des Leibes"[115] ist, die dafür sorgt, dass der Leib eine Umwelt hat. Bei der apraktischen Störung sei zum Beispiel nicht die symbolische Funktion oder das Vermögen zur Darstellung verloren, sondern „eine viel ursprünglichere Funktion motorischen Charakters". So wird bei dieser *Apraxie* etwas Vorlogisches betroffen bzw. gestört, das für den Weltbezug von großer Bedeutung ist: ein prä-intentionales Vermögen, den eigenen Leib auf Gegenstände der Welt zu beziehen.

1.1.2.1 Die theoretische Intuition über die Leiblichkeit und unterschiedliche Modi der Weltbezüglichkeit in der Phänomenologie

Mit dieser Darstellung sind wir bereit, die theoretische Intuition über den Status der Leiblichkeit in der Phänomenologie zu definieren:

> *Die Leiblichkeit vermittelt in der faktischen Welt die Verständigung der Geister dieser Leiber, die Verständigung der ganzen Menschen nach ihrem „Seelenleben."* Ist aber anders Verständigung denkbar als durch Leiber? Jeder Bewusstseinsablauf ist etwas völlig Gesondertes, eine Monade, und sie bliebe ohne Fenster der Verständigung, wenn nicht intersubjektive Phänomene da wären etc. *Das ist denn auch die Bedingung der Möglichkeit einer Dingwelt*, die ein und dieselbe ist für viele Ich.[116]

Dabei werden sowohl der Aspekt der Subjektivität (der Leib) als auch der der „Weltbezüglichkeit" abgedeckt. Dieser Bezug zur Welt ist eine Vermittlung der Geister, fast ähnlich wie der Status der *Χώρα* in Platons *Timaios, die das Werden vermitteln.*[117] Insofern ist die Leiblichkeit die Bedingung der Möglichkeit zum Weltbezug und steht genau im Herzen der Frage, wie sich die Interiorität und Exteriorität verhält. Wir wissen, dass diese Problematik schon in der Form des Leib-Seele Dualismus seit der Geburt der neuzeitlichen Philosophie, also seit

---

[114] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le Monde sensible et le monde de l'expression,* hrsg. Emmanuel de Saint-Aubert und Stefan Kristensen, Genf: Metispress 2011.

[115] Kristensen, *op. cit.,* 2012, S. 31.

[116] Husserl, *op. cit.,* 1973a, S. 230. Meine Kursivschrift.

[117] Dies wird ausführlich nach der Einleitung im nächsten Kapitel behandelt.

Descartes, eine wesentliche Frage des Denkens ist.[118] Aber indem Descartes das Ich (in diesem Sinne die Seele) verdinglicht – „Ich bin ein Ding, das denkt"[119] – strebt er danach, das psychische Leben in Bezug auf das Physische (oder die reine Materie oder die Körperlichkeit) zu verstehen. Dieser Reduktionismus hat Descartes viel Kritik eingebracht.[120]

Die Frage der Leiblichkeit bleibt bestehen: wenn die Leiblichkeit ein Verhältnis zwischen der Subjektivität und der Welt darstellt und dem Subjekt die Welt vermittelt, in welchem Modus geschieht diese Darstellung bzw. Vermittlung dann? Man sieht, dass diese Frage auf die klassische Debatte in der Philosophie über die Vorstellung des Realismus und des Idealismus hindeutet. Husserl, der für diese Rätsel höchst sensibel war, verstand das Bewusstsein als ein Merkmal der Subjektivität. Nur in Bezug auf das Bewusstsein konnte er die Sache (das Phänomen) der Phänomenologie formulieren. Das Wesentliche des Bewusstseins ist sein Bezug zur Welt. Husserl hat sich mit der erkenntnistheoretischen Frage beschäftigt, wie das Bewusstsein, also das Immaterielle über sich hinaus zum Materiellen gelangen kann, also zu den Dingen in der Welt. Dies hat ein Erkenntnisproblem in der Phänomenologie ausgelöst. Während bei Husserl die Intentionalität die Grenze zur Welt (im Sinne des cartesianischen Dualismus) überbrückt, hat Heidegger die Problematik mit der Seinsfrage (durch den Seinsmodus des Daseins als *In-der-Welt-Sein*) verschoben. Die Intentionalität ist laut Husserl ein wichtiges Merkmal des Bewusstseins und sie liefert Antwort auf die Frage, wie ein Subjekt sich auf „die Sachverhalte oder Gegenstände" bezieht. Dadurch erscheint diese Letztere „im Bewusstsein"[121] als transzendent. Dabei ließ sich Husserl von den Gedanken seines Lehrers Brentano inspirieren, obwohl

---

[118] Dieser Dualismus, der auch auf das Gegensatzspaar *res cogitans* (Denken, Geist oder Seele;d ie *res cogitans ist die denkende Sache*) und *res extensa* (Körper als die ausgedehnte Sache) bezogen werden kann, bezeichnet die Idee von zwei Substanzen, die parallel zueinander stehen und die voneinander streng getrennt sind. Die *res cogitans* (das denkende Selbst oder die denkende Substanz) hat nichts Körperliches an sich und ist deshalb von der *res extensa* getrennt.

[119] René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, hrsg. & übers. Gerhart Schmidt, Ditzingen: Reclam Verlag 1986, S. 99.

[120] Siehe für eine ausführliche Analyse Alloa & Depraz, *op. cit.,* 2012; siehe auch Gilbert Ryle, *The Concept of the Mind*, Chicago: University of Chicago 1949.

[121] Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH 2006, S. 52.

er sich von Brentanos Lehren bezüglich des Status des Phänomens[122] und der Intentionalität distanzierte.

Der Begriff „Intentionalität" stammt von den Scholastikern. Diese haben sich mit der Darstellung der Dinge im Subjekt beschäftigt. Während für sie *intentio* auf einen Begriff verweist, bezeichneten Sie mit *esse intentionale* (Thomas von Aquin) die Art und Weise, wie Dinge im Bewusstsein gegeben und dargestellt[123] werden. Brentano bezog seinen Anspruch, die Psychologie auf das Niveau der empirischen Wissenschaft zu erheben, auf diesen Begriff des *esse intentionale* womit er geistige Zustände (psychische Phänomene) zum Ausdruck bringen konnte. Jedes psychische Phänomen ist laut Brentano

> durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters *die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes* genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, *die Beziehung auf einen Inhalt*, *die Richtung*

[122] Brentano strebte in seinem Buch *Psychologie vom empirischen Standpunkt* danach, ein starkes wissenschaftliches Niveau für die Psychologie zu beanspruchen, genauso wie in der Physik (als Model der klassischen Wissenschaft). Aber Brentano erhebt die Psychologie auf eine höhere Grundlage, da sie mit der Erfahrung zu tun habe und deshalb grundlegender als die Naturwissenschaften sei. Ein großer Unterschied zwischen Physik und Psychologie besteht auch in der Tatsache, dass die Erfahrung (Psychologie) das Erlebnis der Gesetzte der Physik begründet: „die Gesetze der Gravitation, die Gesetze des Schalles, des Lichtes und der Elektrizität schwinden uns mit den Erscheinungen, für welche die Erfahrung sie festgestellt hat. Die psychischen Gesetze dagegen gelten dort wie hier für unser Leben, soweit dasselbe unsterblich fortbesteht." (Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunk*t, Leipzig: Düncken und Humbolt 1874, S. 32–33). Deshalb soll die Psychologie zur Zukunft der Wissenschaft werden, da sie einen unvermeidlichen Einfluss auf das menschliche Leben hat. (Cf. *Ibid.,* S. 31.) Sowohl psychische als auch physische Phänomene sind Erscheinungen. Aber nur die psychischen Phänomene können wahrgenommen werden, wie sie sind. Der Grund ist: die innere Wahrnehmung kann nicht betrügen; sie ist evident und unmittelbar (Cf. *Ibid.* 109, 128.) Im Gegensatz zur Physik, die sich nur mit „*physischen Phänomenen*" beschäftigt und nicht mit den *physischen Realen*, sei die Psychologie die einzige Wissenschaft, die sich mit *psychischen Phänomenen beschäftigt, die aber gleichzeitig real sind*. Sie sei eine empirische Wissenschaft, da ihre Objekte in der Erfahrung (oder der inneren Wahrnehmung) begründet sind. Für Brentano gilt „die Erfahrung allein" „als Lehrmeisterin" (*Ibid.* V.) In diesem Sinne unterscheidet sich die Herangehensweise der Psychologie von der der Naturwissenschaften (Physik, Chemie, Biologie usw.). Das Phänomen wird deshalb nicht vom Gesichtspunkt des Physikalischen, sondern vom Standpunkt der Erfahrung verstanden: ein entscheidender Unterschied. Diese qualitative Weise der Gegebenheitsweise des Phänomens nennt Brentano *intentional*.

[123] Cf. Tim Crane, *The Mechanical Mind. A philosophical Introduction to minds, machines and mental representation,* London/New York: Routledge 2003 [1995], S. 31.

> *auf ein Objekt* (*sic.*) (worunter hier eine Realität zu verstehen ist), oder *die immanente Gegenständlichkeit* nennen würden.[124]

Wie Crane auch betont, verweisen die Begriffe – „intentionale Inexistenz", „die Beziehung auf einen Inhalt", „die Richtung auf ein Objekt" oder „die Immanente Gegenständlichkeit" – auf die Darstellung (Vermittlung[125]) der Welt anhand der psychischen Phänomene. Mit dieser Definition unterscheiden sich die psychischen Phänomene von den physischen Phänomenen dadurch, dass sie auf eine Bezüglichkeit[126] zurückzuführen sind, während die physischen Phänomene keine Bezüglichkeit besitzen. Anhand der psychischen Phänomene vermochte es Brentano, das Gerichtetsein des Bewusstseins auf die Welt (Intentionalität) zu konzipieren: „Jedes (psychische Phänomen) enthält etwas als Objekt (*sic.*) in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise."[127] In Bezug auf die psychischen Phänomene: Vorstellung, Liebe, Urteil usw. schreibt Brentano: „In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil (*sic.*) ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw.[128]" Auch wenn sich Husserls Begriff der Intentionalität des Bewusstseins ganz unmittelbar auf Brentano bezieht, merkt man auch eine erhebliche Distanzierung von demselben Verständnis des Begriffs. Diese Distanzierung und Kritik fassen Alloa und Depraz wie folgt zusammen:

> Indem Brentano die Intentionalität an empirische Inexistenz knüpft, verfehlt er laut Husserl, dass Intentionalität *keine ontologische Aussage über einen Inhalt darstellt* (*über die realweltliche Existenz oder die Inexistenz ihres Gegenstands*), sondern lediglich eine *Beziehungsform* charakterisiert.[129]

Die Idee dahinter ist ganz eindeutig: Brentanos Idee der „Inexistenz" (laut den Scholastikern) erweckte den Eindruck, dass das, was im Bewusstsein durch Intentionalität dargestellt wird, nicht in der Welt real wäre. Mit anderen Worten, die Inexistenz sagt nicht, ob der Hund, auf den ich mich in meinen Gedanken beziehe, in der Welt ist oder nicht. Das heißt: in der Intentionalität wird nur eine formelle Beziehung zur Welt dargestellt. Crane zufolge bedeutet Inexistenz aber, dass der

---

[124] Brentano, *op. cit.,* 1874, S. 115.
[125] Cf. Crane, *op. cit.,* 2003, S. 31.
[126] Cf. *Ibid.*
[127] Brentano, *op. cit.,* 1874, S. 115.
[128] *Ibid.*
[129] Alloa & Depraz, *op. cit.,* 2012, S. 9.

Gedankeninhalt im Akt des Denkens ist, und keine reale Existenz bedeutet, als wäre ein Hund in meinem Bewusstsein, während ich an einen Hund denke:

> ‚Inexistence' is meant to express the idea that the object of a thought – that what the thought is about – *exist in the act of thinking itself*. This is not to say that when I think about my dog ‚in' my mind. Rather it is just the idea that my dog is intrinsic to my thought, in the sense that what makes it the thought that it is is the fact that it has my dog as its object.[130]

Man sieht, dass auch Crane fast das Gleiche sagt wie Alloa und Depraz oben[131], auch wenn sehr implizit. Die „Inexistenz" sagt viel über den Inhalt des Bewusstseins (*Psyche*, Seele, Erfahrung. usw.) aber nichts über die Welt (*Physis*, Körperlichkeit, die Gegenstände der Welt usw.). Man könnte diese Bewegung als eine Art Psychologismus bezeichnen. Die innere Wahrnehmung eines Subjekts wird als eine Wahrnehmung eines inneren Objekts verstanden. Wenn ich Husserls Kritik richtig verstanden habe, so kann ich sagen, dass ihm die Dimension des realweltlich Existierenden bei Brentano fehlte. Sacha Carlson kommentiert auch Husserls Kritik an Brentanos „psychischem Erlebnis" und hebt hervor, dass Brentano zwei unterschiedliche Sachen miteinander verwechselt, nämlich das Erlebnis (*vécu*) und das Wahrgenommene (*perçu*). Husserls Originalität besteht eben darin, zwischen den beiden zu unterscheiden. Das Wahrgenommene erscheint in der Wahrnehmung, während das Erlebnis (psychisch) auf die Inhalte der Empfindung zurückzuführen ist. In diesem Sinn wird ein äußerliches Objekt wahrgenommen, während die Empfindungen erlebt aber nicht wahrgenommen werden.[132] Sacha argumentiert somit, dass diese Unterscheidung von großer Bedeutung ist, da sie Husserl erlaubt, den Psychologismus Brentanos zu verabschieden, der das Erlebnis mit dem Wahrgenommenen vermischt, indem er ein erscheinendes Objekt in die psychische Operation assimiliert.[133] Wenn das so ist, so könnte die Frage gestellt werden, ob es bei Brentano überhaupt um die Beziehung des Psychischen zur physischen Welt geht.

---

[130] Crane *op. cit.,* 2003 [1995], S. 31.

[131] Cf. Alloa & Depraz, *op. cit.,* 2012, S. 9.

[132] Cf. Carlson, *op. cit.* 2014, S. 19–20. Siehe auch für eine ausführliche Analyse: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, [Zweiter Band]*, Hamburg: Meiner Verlag 2009. Besonders wichtig dabei sind die Abschnitte mit dem Titel: *Bewusstsein als Intentionales Erlebnis.* Cf. auch Antonino Maazù, *Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez F. Brentano*, in: *Annales de Phénoménologie*, Beauvais: Association pour la promotion de la Phénoménologie, 2004, S. 17–57.

[133] Cf. *Ibid.* S. 20.

In jedem Fall war es Brentano, der Husserl sehr stark beeinflusst hat, die „Grundeigenschaft des Bewusstseins" als „Bewusstsein von etwas"[134] in der Welt zu konzipieren. Wenn jedoch die Objekte der Außenwelt im Bewusstsein sind, dann sind sie niemals so zu sehen, als wären sie darin enthalten, wie in einem Behälter.[135] Jedoch bleibt bei Husserls Beschreibung der relationalen Beziehung die grundlegende Unterscheidung zwischen „innen" und „außen", als wäre die Gegenstandswahrnehmung[136] das Model. Die Beschreibung weist ein Rätsel und Paradox seitens der Psyche auf: Obschon sie auf etwas Reales (auch wenn dieses nicht mit der Physis gleichgestellt wird) in der Welt hindeutet, behält sie es auch im Bewusstsein.[137] Trotz der Paradoxien bleibt aber bei der Intentionalität des Bewusstseins die Relation[138] zum Realen konzeptionell maßgeblich.

1.1.2.2 Die Leiblichkeit und Weltbezüglichkeit jenseits der Intentionalität

Genau in dieser Tradition bewegt sich Richirs Phänomenologie der Leiblichkeit. Trotzdem distanziert er sich von Husserls Verständnis der Art des Bezugs zur Welt, die die Intentionalität als grundlegend voraussetzt, das heißt als allgemeingültige Struktur, die das Erlebnis oder die „Sache" der Phänomenologie erschließt. Die Infragestellung der symbolischen[139] Struktur der Husserl'schen

[134] Fellmann, *op. cit.,* 2006, S. 52.

[135] Cf. *Ibid.*

[136] Cf. *Ibid.*

[137] Cf. *Ibid.*

[138] Cf. *Ibid.*

[139] Siehe Joëlle Mesnil, *op. cit.,* 1995, S. 112 ff. Wir folgen hier den Argumenten von Mesnil, die in ihrem Artikel *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie symbolique* Husserls Phänomenologie im Gegensatz zu der von Richir, Henri Maldiney, Jacque Garelli und vor diesen Merleau-Ponty und auch Jan Patočka vertretenen nichtsymbolischen Phänomenologie als eine symbolische Phänomenologie eingeordnet hat. Laut Mesnil wäre Erwin Strauss' Text von 1935 *Du sens des sens* schon der erste Versuch, die nichtsymbolische Phänomenologie zu konzipieren. Erwin Strauss hätte die Opposition zwischen dem Pathischen (dem affektiv und leidenschaftlich aufgeladenem) und dem Gnostischen (dem, was auf die Erkennung oder Wiedererkennung eines Objekts anhand des Sinnes bezogen ist) unterschieden und somit könne man auch zwischen dem Nichtsymbolischen und dem Symbolischen unterscheiden. Auch in Garellis *Pour une phénoménologi non symbolique du Champs poétique* sei die Idee einer Nichtsymbolischen Phänomenologie vertreten. Mesnil argumentiert jedoch, dass Husserl und Heidegger auf gewisse Weise der Ursprung solch einer nichtsymbolischen Phänomenologie seien, sonst hätte die Phänomenologie überhaupt nicht entstehen können. Die nichtsymbolische Seite zeigte sich laut Mesnil bei Husserl aber zumindest in der Aporie seines Denkens (jedes mal wenn er an die Grenze der

Phänomenologie – um es mit Mesnil auszudrücken: die „symbolische Phänomenologie ist immer eine Objektphänomenologie“[140] – geht Hand in Hand mit der Infragestellung der Basis dieser Phänomenologie, wie wir sie anhand der Methode (phänomenologische Reduktion, die phänomenologische Epoché) kennen. Erläutern wir nun diese zwei wichtigen Ideen. In *La Vision et son imaginaire* z. B. erfahren wir, dass der wilde und nicht symbolisch gestiftete Mensch (*l'homee sauvauge*) *a priori* anhand seiner Sinnesorgane, also seines Leibes, konstituiert ist. Wichtig dabei ist, dass die Welterschließung aus dieser Perspektive möglich ist, da die leiblich-affektiven Organe „Welterschließung *a priori* sind.“ Richir schreibt:

> *Der wilde Mensch*, das heißt *der nicht gestiftete Mensch*, der nirgendwo als solcher existiert, das heißt soviel wie von allem Faktischen abstrahiert zu sein, *ist a priori konstituiert – aber nicht gestiftet*, darin liegt die ganze Nuance – durch eine gewisse Anordnung, die ihm in seinen Empfindungsorganen eigen ist […], die *a priori ebenso viele Öffnungen zur „Welt“* sind, d.h. *so viele „Orte“ der dazwischen a priori nicht artikulierten* Phänomenalisierung, wobei diese selbst durch die Undurchsichtigkeit oder das Fleisch der darin gegebenen Erscheinung die Rolle *der Eröffnerin zur Welt hin* spielt.[141]

Beschreibungen und Analysen stößt), während die symbolische Seite überwiegend in Husserls Bemühung, die Phänomenologie als Wissenschaft zu etablieren, d. h. symbolisch zu stiften, auftaucht. Die symbolische Struktur artikuliert eine Phänomenologie, die auf Objekte basiert ist.

[140] *Ibid.,* S. 113.: „[…] la phénoménologie symbolique est toujours une phénoménologie objectal.“ Mit dieser Bezeichnung können wir nun verstehen, wo Richirs Phänomenologie von der Husserls abweicht, obwohl das gleiche Projekt der Phänomenologie erhalten bleibt; d. h. er strebt danach, das phänomenologische Projekt von Husserl fruchtbar zu machen. Dies wird sich auch in unserer Arbeit zeigen. Um diese nichtsymbolische Phänomenologie zu verwirklichen, hat Richir viele Parameter der Husserl'schen Phänomenologie geändert: er radikalisiert die Husserl'sche Epoché durch seine hyperbolische phänomenologische Epoché und strebt danach, das Projekt der Transzendentalphänomenologie in Bezug auf den Slogan „Phänomenologie und nichts als die Phänomenologie“ zu verwirklichen. Dies heißt aber nicht, dass Richirs nichtsymbolische Phänomenologie in seiner Neugründung derselben keinen Platz für das Symbolische hat. Das lebendige Verhältnis des Phänomenologischen mit dem Symbolischen charakterisiert Richirs ganze Phänomenologie.

[141] Marc Richir, *La vision et son imaginaire: Fragment pour une philosophie de l'institution*, in: *Textures,* Nr. 75/10–11, S. 87–144 und in *Textures* Nr. 75/12–13, S. 135–164. (1975), hier S. 90f: *L'homme sauvage*, c'est-à-dire *l'homme non-institué* qui n'existe nulle part en tant que tel, c'est-à-dire abstraction faite de tout le reste, *est a priori constitué – mais non pas institué*, là est toute la nuance – d'un certain agencement qui lui est propre entre ses organes sensitifs […] qui sont, *a priori, autant d'ouvertures au ‚monde‘*, c'est-à-dire *autant de ‚lieux‘, a priori inarticulé entre eux*, de la phénoménalisation, ou celle-ci même, par l'opacité ou la chair de l'apparence qui se donne en elle, joue *le rôle d'initiatrice au monde.*“

Die Leiblichkeit bewegt sich hier offensichtlich in zwei Richtungen: sie zeigt sich zunächst anhand der Sinnlichkeit eines Subjekts. Dieses Subjekt ist aber nicht symbolisch gestiftet. Es ist immer noch „wild". In diesem Sinne ist es noch nicht bestimmt denn es verkörpert den Raum der Unbestimmtheit oder des Überschusses. Zweitens gewinnt dieses Subjekt nur durch die Leiblichkeit Zugang zur Welt, wobei der Zugang eine Pluralität von Öffnungen ermöglicht. Wir sehen auch hier, dass die Leiblichkeit bei Richir sowohl eine Kontinuität als auch eine Diskontinuität artikuliert. Die Kontinuität besteht darin, dass sie wie oben bereits behandelt die gleiche theoretische Intuition wie in der Tradition erfasst: die Welterschließung.[142] Jedoch besteht die Diskontinuität darin, dass dabei die Objektivierung außer Kraft gesetzt wird.

Diese letzte Aussage steht im Einklang mit Richirs Unzufriedenheit mit der Behandlung des Körpers – nicht mit dem phänomenologischen Leib zu verwechseln – unter dem Gesichtspunkt des Habens und Seins, wie bereits dargestellt. Während der Aspekt des Seins den Eindruck erweckt, der Körper sei etwas Positives, das man besitzen könnte, eröffnet der Aspekt des Habens *die* Möglichkeit, ihn als etwas Ungreifbares zu verstehen, obwohl er transparent ist. Das Problem für Richir ist, dass der zweite Aspekt des Habens eventuell dazu führen könnte, dass der Körper auf eine Art psychische Aktivität reduziert wird – wie eben in der Psychologie, in den Kognitionswissenschaften, in der Neurowissenschaft usw. –, nach deren physischen Reaktionen wir suchen sollten. Am Ende ist es also nicht immun gegen das Risiko, den Körper irgendwann mit „dies" oder „das" zu behandeln oder zu verbinden. Somit würde die Leiblichkeit nicht mehr den Überschuss und die Aporie der Erfahrung fassen und infolgedessen würde sie dann symbolisch bestimmt. *Die Aufgabe einer phänomenologischen Analyse ist es also, den Überschuss der Leiblichkeit zu erklären, der zwischen dem Symbolischen und dem Unzugänglichen oder dem Symbolischen und dem Nichtsymbolischen schwankt und somit die strikte Aufteilung eines Entweder-Oder von Sein und Haben überwindet.* Würde man sich fragen, was die Natur dieses Überschusses konstituiert, so würde Richir antworten, dass der Überschuss jenseits seiner Bestimmung in der griechischen Tradition (als Psyche oder Seele) in der Affektivität, in den „Affektionen", im „Gefühl" (über Richir hinausgehend könnte man sagen:in „wahrnehmender Empfindung"), im Denken[143] usw. zu erforschen und zu finden ist. Richir verteidigt diese Idee, indem er schreibt: „*es ist immer mehr* in ihnen als das, was

[142] Dies hat in Richirs Phänomenologie zur Folge, dass jede Theorie des Weltbezugs (wie z. B. in Heideggers Begriffen von Stimmung und Befindlichkeit), die nicht über einen Leibbegriff verfügt, stark kritisiert wird. In solchen Fällen übt Richir Kritik daran, dass Daseinsbezug zur Welt nicht gelingen kann, solange der Leibbegriff Vernachlässigung erfährt.

[143] Zu dieser Aufzählung cf.: Richir, *op. cit.,* 1993a.

identifiziert wird."[144] Diese Idee erklärt auch den Grund, warum Richirs Behandlung der Leiblichkeit in seinen ganzen Werken zerstreut ist, was allerdings das Studieren und die Forschung zu diesem Thema sehr erschwert. Die Thematik der Leiblichkeit ist da zu finden, wo die einzelnen genannten Elemente von ihm diskutiert werden. Das heißt, die Leiblichkeit und das fungierende Selbst (das leibliche Selbst) sind immer explizit gedacht, wo Richir z. B. das Sehen oder die Wahrnehmung die Emotion, die Stimmung, den Blick, *Phantasia* usw. behandelt. Dies erklärt auch die Auswahl der im folgenden behandelten Themen und des Aufbaus der Kapitel. Sie sind so strukturiert, dass sie diese Idee widerspiegeln.

Die Frage, die unsere Arbeit begleiten wird, lautet: Wenn die Leiblichkeit das *A priori der Welterschließung* ist, und deshalb einen Bezug bzw. Zugang zur Welt ermöglicht und, wenn die Interiorität des Leibes den Ort des Überschusses bezeugt, in welchem Sinne oder in welcher Art von Kohärenz sollen wir diesen Zugang zur Welt dann verstehen?

1.2 Die Herausforderungen der Arbeit

Das Begriffspaar „Leib und Leiblichkeit" ist für Richir von großer Bedeutung. Aber es wurde bei ihm nicht systematisch behandelt. Es ist überall in seinen ganzen Werken verstreut zu finden. Dies hat zur Folge, dass kein einziges seiner Bücher allein ausreicht, um die Thematik zu erschöpfen. Die Herausforderung besteht deshalb darin, dieses Thema aus den unzähligen Veröffentlichungen von Richir herauszufiltern und zu strukturieren. Die Frage bleibt jedoch, woran wir uns orientieren sollten. Dazu kommt noch, dass Richir seine Begriffe kaum definiert, um es mit Alexander Schnell zu sagen und wenn er das tut, dann nur sehr kurz oder in Bezug auf eine Neuanpassung, wenn er einem vorigen Begriff eine neue subtile Bedeutung verleiht.[145] Dies kommt mit der Herausforderung, dass die Lektüre oder die Untersuchung seiner Werke in einer Hin- und Her-Bewegung stattfindet, in der der Leser zurückgehen muss, um die vorherigen Bedeutungen zu überprüfen und diese mit den gegenwärtigen Bedeutungen zu vergleichen. Nur so kann der Zugang zum Begriff selbst erlangt werden. Er springt in seinen Gedanken, schreibt, ohne seine Leser zu führen. Man braucht viel Geduld, um zu entziffern, wie er einen Begriff verwendet. Sein Schreibstil, sein Gedankenfluss haben keinen Anfang und keine Ende. Um sich zur Beschreibung einer angemessenen Übertreibung zu bedienen: die Intensität und die Breite

[144] *Ibid.* S. 7.: „*il y a toujours plus,* en elles, que ce qui en est identifié."

[145] Schnell, *op. cit.,* 2011b, S. 27.

von Richirs Gedanken scheinendie kontinuierliche Kreativität des Universums nachahmen zu wollen, sie sind so explosiv und massiv wie die Entwicklung der Welt seit dem Urknall. Man hat den Eindruck, dass der jeweilige Gedanke gleichzeitig in alle Richtungen und weiter hin zu einer Unendlichkeit strebt. Richir bleibt immer in Bewegung. Das Lesen von Richir ist – wie bereits gesagt – wie eine Reise durch die gesamte Geschichte der Philosophie. Er besteht darauf, mit der symbolischen institutionellen Sprache der Philosophie zu philosophieren. Dies impliziert einen großen Lesehorizont, der alle großen Philosophen abdeckt. Aber es gibt in Bezug auf die philosophische Tradition und ihre Begriffe immer sowohl eine Diskontinuität als auch eine Kontinuität. In Bezug auf die Diskontinuität transformiert er meistens die Bedeutung des bestehenden *Terminus*, um seine phänomenologische Wendung auszudrücken. Dies steht normalerweise im Einklang mit seinem Projekt einer „Neugründung der Phänomenologie". Daher muss der Leser Geduld und Ausdauer mitbringen (um es mit den Autoren von *Neue Phänomenologie in Frankreich*[146] auszudrücken), um mit ihm eine lange, mühsame Reise zu unternehmen. Meistens lohnt es sich aber dies zu tun. Die meisten seiner Radikalisierungen des phänomenologischen Projekts seit Husserl finden im Zusammenhang mit einer Neuinterpretation einer bestehenden Terminologie statt. Dies bedeutet, dass die Neuinterpretation Hand in Hand mit einer Kultur der Kritik und der Polemik geht. *Man könnte also sagen, dass Kritik bei Richir zu einer Art Methodik wird*. Die Konsequenz für die Lektüre ist, dass wir ihm folgen müssen, um zu wissen, wie er seine neuen Konzepte für eine Neugründung der Phänomenologie von bestehenden Begriffen abgeleitet hat.

Richir hat hauptsächlich auf Französisch geschrieben. Zwar gibt es neben der Übersetzung einer seiner Monographien, den *Phänomenologischen Meditationen*, ein paar übersetzte Artikel; die Mehrheit der Werke, mit denen wir arbeiten werden, sind jedoch auf Französisch. Deshalb könnte man behaupten, dass unsere Arbeit eine Art Übersetzung ist. Wir verpflichten uns, nicht nur seine schwierigen Gedanken und Philosophien in eine mehr oder weniger leicht verständliche Philosophie zu übersetzen, sondern der deutschsprachigen Öffentlichkeit auch eine vereinfachte Form und Version der in französischer Sprache verfassten Philosophie von Marc Richir zur Verfügung zu stellen. In diesem Sinne versuchen wir, möglichst nahe am französischen Inhalt und der Idee seines Denkens zu sein. Unsere Zitate werden zusätzlich neben der deutschen Version auch in den Fußnoten auf Französisch zitiert. Damit wollen wir unseren Deutschen Lesern mit Französischkenntnissen die Möglichkeit geben, einen unmittelbareren Zugang zur Richirs Denken zu bekommen.

---

[146] Cf. Gondek & Tengelyi, *op. cit., 2011.*

1.3 Die Einschränkung, die Methodik und die Struktur der Arbeit

Der erste wichtige Punkt, der hier zu beachten ist, ist, dass Richirs Forschungsprojekt global und sehr massiv ist und man den Eindruck hat, er würde gerne an der Erschaffung der Welt teilnehmen. Wir könnten ohne Angst vor Widersprüchen sagen, dass sein Projekt eine unermüdlich dynamische Erforschung der Aufgaben der Phänomenologie anstrebt und, diese Erforschung bis zu ihrer möglichen und vorstellbaren Endlichkeit treibt. Aber seine Arbeit hat nie ein Ende. Die Dynamik ist solcher Art, dass jeder Punkt ein Eingang und ein Anfang ist: der Beginn neuer Problemfelder und neuer Fragestellungen. Wenn ich dies sage, möchte ich damit vorweg deutlich machen, dass ich nicht beabsichtige, alle Richtungen und die Globalität seines Denkens abzudecken, obwohl diese Globalität auch in der Bewegung und in den Schritten unserer Arbeit deutlich wird. So werden wir uns aus den oben beschriebenen Perspektiven im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Sinnhaftigkeit nur mit Leib und Leiblichkeit beschäftigen. Unsere Motivation, diese Hypothese aufzustellen, besteht daher darin, zu prüfen, ob die theoretische Intuition von Leib und Leiblichkeit die Sinnhypothese erklären kann. Diese Motivation stützt sich auf die Tatsache, dass einer der größten Beiträge von Richir zur Phänomenologie, insbesondere in seinem Opus Magnum *Méditations phénoménologiques*, der Begriff der spontanen Sinnbildung ist. Unsere Arbeit ist also eine explorative Arbeit.

Ein weiteres Problem, das wir bereits hervorgehoben haben, ist, dass Richirs Untersuchung der Leiblichkeit nicht systematisch ist. Sie ist in mehreren Texten verstreut. Dies stellt bereits ein großes Problem für die Auswahl der Texte dar, die für unsere Untersuchung verwendet werden sollen. Wir werden daher auf alle Texte verweisen, die uns während unserer Recherche zur Verfügung stehen, sofern sie dazu beitragen, unsere Fragestellungen zu beantworten. Dabei erhebt unsere Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber wie wir sehen werden, bleiben *Phénoménologie en esquisses* (2000), *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004). *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Éspace* (2006) für unsere Untersuchung maßgebliche Referenztexte. Der Vorteil ist, dass sich Richirs Denken und Phänomenologie mit der Veröffentlichung der *Phénoménologie en esquisses* ab dem Jahr 2000 in einer einheitlicheren Grundlinie entwickelt hat. Somit bieten die drei Bücher eine strategische Möglichkeit, Richirs Phänomenologie von Leib und Leiblichkeit als Einheit zu lesen, obwohl jedes Buch seine spezifischen Ziele hat. *Fragments phénoménologiques sur le langage (2008)* und die beiden *Variations sur le sublime et le soi* (2010/2011) setzen jedoch die Projekte fort, die in *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Éspace* eröffnet

wurden. Für die Untersuchung des Erhabenen bleiben *Du Sublime en politique* (1991), *Phénoménologie et institution symbolique* (1993) und die beiden oben genannten *Variations* unvermeidlich. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir andere Texte nicht verwenden werden. Wir werden zudem keine chronologische Untersuchung dieser Werke verfolgen, da wir nicht historisch arbeiten und die Genese der einzelnen Konzepte bei Richir rekonstruieren wollen. Wir werden unsere Untersuchung nur an den Themen (z. B. Wahrnehmungsobjekte, Stimmung, *Phantasia*, Affektivität usw.) ausrichten, die unser Untersuchungsgegenstand erfordert.

Nachdem wir verstanden haben, dass sich Richirs Phänomenologie in einem breiteren Kontext entwickelt hat und dass man sich in der unendlichen Entwicklung seiner Gedanken verlieren könnte, haben wir uns entschlossen, uns auf die wichtigsten Gesprächspartner unseres Autors zu konzentrieren. Platon, der Neuplatonismus, Aristoteles, Kant, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Winnicott bleiben unvermeidliche Bezugsgrößen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Richirs Phänomenologie eine Phänomenologie ist, die immer im Gespräch steht. Sie ist daher eine intersubjektive Phänomenologie, die aus den Reibungen zu ihren Gesprächspartnern schöpft. Wenn wir diese wichtigen Gesprächspartner von Richir einbeziehen, dann tun wir das, insofern sie für unsere Anliegen wichtig sind: d. h., insofern sie für die Entwicklung der jeweiligen Themen und für die Problemstellung wichtig sind, die Richir zu klären versucht. Aus Gründen der Klarheit erlauben wir uns, an dieser Stelle ein Beispiel zu geben. Um sein Konzept der Leiblichkeit als das zu definieren, was für die Vermittlung der Wirklichkeit unvermeidlich ist, ist eine Auseinandersetzung mit Platons Begriff von *χώρα* (in seinem *Timaios*) unausweichlich. Um den unvermeidlichen Abstand zwischen Leibkörper und Leib zu artikulieren, erscheint Aristoteles' Toposlehre (in seiner *Physik*) als notwendige Referenzgröße. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir nicht auf andere Autoren verweisen, wo dies erforderlich ist. Es ist sehr klar, dass der spätere Richir einige der Heidegger'schen Positionen in *Sein und Zeit* sehr kritisch sieht. Wenn wir diese kritischen Positionen aufdecken, dann nur mit einem Ziel: dem Leser zu helfen, zu verstehen, was Richirs Phänomenologie auszeichnet, welche, wie bereits angeführt, einen polemischen Charakter hat. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir uns den gesamten Inhalt all dieser Kritikpunkte zu eigen machen.

Wir haben eine spezielle Untersuchungsmethode eingeführt, die als „Kontextualisierung“ bezeichnet werden kann. Was bedeutet das? Es bedeutet einfach, dass wir in jedem Fall versuchen werden, Richirs Phänomenologie in die Kontexte und Perspektiven zu bringen, in denen sie aufgetreten sind. Richirs Phänomenologie ist ein klassisches Beispiel für Philosophie im Dialog. Auf diese

Weise werden wir zum Beispiel verstehen, warum er ein spezifisches philosophisches Sprachregister verwendet hat, um seine eigenen Gedanken zu entwickeln. Es soll auch helfen, seinen polemischen Ansatz oder seine Unzufriedenheit mit anderen Philosophen hervorzuheben. Auf diese Weise können wir sehen, wie er seine Phänomenologie versteht. Wir denken, dass sich Richirs Phänomenologie nicht isoliert entwickelt hat und dass er am besten verstanden werden kann, wenn er kontextualisiert wird. Wenn wir also Richir kontextualisieren, so wird uns diese spezielle Untersuchungsmethode helfen, die wichtigsten Fragen zu entschlüsseln, die wir zur Erforschung unternommen haben.

Die Frage der Strukturierung unserer Arbeit ist besonders schwierig. Es ergibt sich aus der Tatsache, dass sich Leib und Leiblichkeit gegenseitig implizieren. Wir können nicht von Leib sprechen, ohne in gewisser Weise von Leiblichkeit zu sprechen. Und wenn wir von Leiblichkeit sprechen, dann deshalb, weil sie mit einem Leib zu tun hat. Es stellt sich die Frage: Wie sollen wir dann jeden dieser Begriffe mit seiner spezifischen theoretischen Intuition separat behandeln, um es unseren Lesern klarer und verständlicher zu machen? Wenn wir diese Frage stellen, möchten wir dadurch erreichen, dass der Leser diese Schwierigkeit berücksichtigt. Die Arbeit wird jedoch so strukturiert sein, dass sie die Aspekte behandelt, bei denen Leib und Leiblichkeit zuerst zusammenfallen. Aus diesem Grund sind wir der Meinung, dass die Behandlung der platonischen *χώρα (Leiblichkeit) als Grundlage der Phänomenologie* im ersten Kapitel – und unmittelbar danach die *Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte* im zweiten Kapitel – ein geeigneter Ausgangspunkt ist, unsere Untersuchung zu beginnen. Später werden wir dann jene Aspekte behandeln, bei denen die Frage nach dem Leib als solchem behandelt werden kann, obwohl dies niemals isoliert von der theoretischen Intuition von Leiblichkeit passieren kann. Wir beginnen daher im dritten Kapitel mit dem *leiblichen Selbst*. Im vierten Kapitel setzen wir unsere Untersuchung *der Rolle des Leibes in einer intersubjektiven* (Interfaktizität im Richir'schen Sinne) *Begegnung* fort. Selbst hier können wir sehen, dass es zwar um die Frage nach dem Leib geht, man ihn aber nicht isoliert von der Welt verstehen kann. In diesem Sinne untersucht das Kapitel den Leib in Bezug auf die Größen Intentionalität, Passivität und Bildlichkeit. Am Ende wenden wir uns den Aspekten zu, bei denen die Leiblichkeit separat behandelt werden kann. So werden wir in Kapitel fünf *das Erhabene* behandeln, das uns auf das Kapitel sechs über die Betrachtung von Kunstwerken in der *„perzeptiven" Phantasia* vorbereitet. Danach wenden wir uns im letzten (siebten) Kapitel der Affektivität zu. Selbst in diesen Kapiteln, in denen es vorrangig um Leiblichkeit zu gehen scheint, werden wir sehen, dass auch hier der Bezug zum Leib ebenfalls unverzichtbar ist. Letztlich ist diese Gliederung, die wir versucht haben, größtenteils eine theoretische Abstraktion.

Die Kapitel, in denen die Leiblichkeit als ein operatives Konzept erscheint, enthalten Themen wie: *Wahrnehmung, das Erhabene, Affektivität, Phantasia, Affektionen* usw. Der Grund ist, dass Richir in diesen Aspekten den Überschuss der Leiblichkeit untersuchen will. Wenn wir die Wahrnehmung, das Erhabene, die Stimmung, die Affektivität, die *Phantasia* usw. untersuchen, dann soll verstanden werden, dass wir die Leiblichkeit als theoretische Bedingung der Weltbezüglichkeit untersuchen. In jedem Fall ist es unser Anliegen zu verstehen, wie diese Themen der Weltbezüglichkeit mit der Idee der Sinnhaftigkeit (im phänomenologischen und symbolischen Sinne) zusammenhängen.

Wenden wir uns nun der Darstellung der einzelnen Kapitel zu. Hier werden die einzelnen Thesen der jeweiligen Kapitel deutlich, obwohl jede einzelne These, anstatt von unserem allgemeinen Ziel getrennt zu sein, vielmehr dazu beiträgt, unsere gemeinsame Frage wie oben gestellt zu beantworten.

Im ersten Kapitel wird zunächst gezeigt, wie Richir der platonischen *χώρα* eine phänomenologische Bedeutung verleiht. Die These, der wir also in diesem Kapitel nachgehen werden, ist, dass die Leiblichkeit als Grundlage der Phänomenologie auf der einen Seite der theoretischen Intuition zur Welterschließung dient und dass sie auf der anderen Seite im Dienst von Richirs Projekt einer transzendentalen Phänomenologie steht, wo jegliche bestimmende Objektivierung des Subjekts und des Objekts ausgeschaltet werden soll, die das Phänomen als „Positionell" hält. Positionell ist ein häufig von Richir gebrauchter Begriff der sich nicht ohne weiteres übersetzen lässt. Er will damit ein Phänomen in seiner objektiven Gegebenheit bezeichnen. Ist die Phänomenalisierung – das, was das Phänomen erscheinen lässt – das, was Richirs transzendentale Phänomenologie ausmacht, dann soll die Leiblichkeit die Phänomenalisierung artikulieren. Sie soll mithin die Reflexivität des Denkens artikulieren, den Bezug zu außen und innen, ohne dabei in eine Objektivierung zu verfallen. Erst dann kann die Leiblichkeit im wahrsten Sinne des Wortes als die Grundlage von Richirs transzendentaler Phänomenologie gelten. Unsere Aufgabe in diesem Kapitel wird darin bestehen, aufzuzeigen, wie diese transzendentale Phänomenologie in Richirs Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit zu artikulieren ist.

Wenn die Leiblichkeit als Grundlage der Phänomenologie gilt und wenn sie die Ausschaltung jeglicher Objektivierung der Welt erfordert, so wird zu untersuchen sein, wie die Leiblichkeit dann in der Wahrnehmung fungiert – wo wir mit bestimmten Objekten und Gegenständen der Welt zu tun haben, die schon in der Sprache kodiert sind. Wir werden sehen, dass diese Frage zwei unterschiedliche Register (das Phänomenologische oder das Nichtpositionelle und das Symbolische oder das Positionelle) eröffnen werden. Dabei wird untersucht werden, in welchem Verhältnis diese Register zueinanderstehen?

Im zweiten Kapitel werden wir uns diese Fragen widmen und die Überlegungen des ersten Kapitels vertiefen. Wir werden zeigen, dass die Objekte und Gegenstände der Welt schon durch die Sprache kodiert sind, mit der wir in der Wahrnehmnung zu tun haben. Heidegger bietet ein gutes Beispiel zur Veranschaulichung dieses symbolischen Aspekts. Heideggers Analyse vom *Zuhandensein* und Vorhandensein vermittelt den Eindruck, dass Objekte – selbst innerhalb der Wechselhaftigkeit und Schwankung der Zeit – stabil sind. Soll das nicht heißen, dass Dinge, mit denen man es in der Welt wahrnehmend zu tun hat, absolut festgelegt sind und somit eine feststehende Sinnhaftigkeit haben? Wenn diese Art mit Dingen in der Welt in Beziehung zu stehen, wahr ist – dass die Dinge also einen festgelegten Sinn haben – würde das dann nicht heißen, dass diese Beziehung gewohnheitsmäßig durch eine Art von kodierter Institutionalisierung (symbolisch) vollzogen wird, die dem Sinn zu einer Art Sättigung verhelfen könnte? Husserls Begriff der äußerlichen Wahrnehmung, wie wir ihn erforschen und erläutern werden, wird jedoch etwas Gegenteiliges besagen: Dieser weist auf die These der Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten hin, wobei diese Unbestimmtbarkeit auf der Vorstellung von Abschattungen beruht. Die Lektüre von Richirs Auseinandersetzung mit der Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten nach Husserl soll und wird das Thema sogar noch vertiefen und zeigen, wie Richir diese Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten durch die Vorstellung von anderweitiger Abschattung begründet. Die Aufgabe des zweiten Kapitels ist es, die Gründung der Möglichkeit von Wahrnehmung durch Abschattung in der unendlich potentiellen Pluralität anderer Blicke (*Phantasia*, Leiblichkeit) in einem sehenden Blick zu erforschen. Sie soll beispielhaft das Phänomenologische und das Nichtpositionelle aufweisen. Zu diesen Überlegungen tritt als weitere die Auseinadersetzung mit der Frage zu, ob die Lebendigkeit der symbolischen Institution selbst durch die Zirkulation der *Phantasia* und der Leiblichkeit aufrechterhalten wird und wie die bestimmte symbolische Institution zugleich durch die *Phantasia* und die Leiblichkeit unbestimmt bleiben könnte. Dies wird uns erlauben, mit der These der Transpassibilität (einer Offenheit *für*) der Leiblichkeit zu enden, durch die eine Kommunikation mit der Welt möglich ist.

Im letzten Teil des Kapitels werden wir sehen, dass die Leiblichkeit, um die es hier geht – und die für die Aufrechterhaltung der Lebendigkeit der symbolischen Institution wichtig ist – nichts mit der des Menschen zu tun hat. Es ist vielmehr die Leiblichkeit des Tyrannen. Zu jeder Menschlichkeit gehört auch eine Unmenschlichkeit, die der Menschlichkeit zugrunde liegt. Die Analyse von Richirs Begriff des Tyrannen soll diese Idee herausarbeiten. Nachdem wir die Leiblichkeit eines tyranischen Leibes unter Bezugnahme auf die Zirkulation der Bedeutsamkeit untersucht und auch die Leiblichkeit eines menschlichen Leibes

als Wahrnehmungsgrundlage behandelt haben, soll die Frage gestellt werden, was wir aber unter Leib verstehen. Auf welche Weise sollen wir den Leib in seiner Leiblichkeit verstehen? Mit dem Begriff „Leib" beziehen wir uns nicht mehr auf den des unmenschlichen (den Tyrannen), sondern auf den des rein menschlichen Subjekts. Im dritten Kapitel werden wir sehen, wie sich Richir von einem Begriff des Menschen (des Selbst) distanziert, das als leiblos verstanden werden kann. Er folgt dabei Husserl, um das auf dem Leib und der Gemeinschaft von Leibern basierende Verständnis des Selbst zu verteidigen. Wir werden sehen, dass die Idee eines Selbst nur in einer solchen Gemeinschaft von Leibern möglich ist. Darüber hinaus entwickelt Richir im Kontext eines solchen Selbstbegriffs das, was er die Reflexität (die Schwingung) des Selbst nennt, die jenseits jeglicher Etablierung in einer symbolischen Institution liegt.

Im dritten Kapitel werden wir Richirs Phänomenologie des Selbst behandeln, die sich auf zwei Stufen stützt. Wenn die Leiblichkeit voraussetzt, dass sich ein Subjekt auf die Welt bezieht und sich derselben öffnet, wie können wir uns dieses Selbst vorstellen? Ist dieses Selbst ein leibliches oder ein metaphysisches? Im ersten Schritt wird sich Richir gegen all diejenigen Theorien des Selbst wenden, die als „leiblose" Ideale zusammengefasst werden können und die durch das Prisma einer metaphysischen Hyperbel (Heidegger, Levinas, Binswanger) denkbar sind. Im zweiten Schritt soll gezeigt werden, wie er Husserl folgt, um die transzendentale Geschichte des Selbst zu verteidigen. Bei diesem zweiten Fall wird das Konzept des Leibes unvermeidlich, wenn man alle Schwierigkeiten, Ambiguitäten und Rätsel des leiblosen Selbst, abbauen muss. Im Rahmen dieses zweiten Schrittes, in dem das Register des primordialen Leibes als Basis der Erfahrung und der Orientierung im Raum durch die Einfühlung (in der transzendentalen Intersubjektivität) aktiviert wird, werden wir als erstes die These vertreten, dass das Selbst als Leib-Körper eine unmögliche Möglichkeit ist. Mit dieser Bezeichnung werden wir im Anschluss an Husserls Idee der physisch-psychische Einheit des Menschen dafür argumentieren, dass das Selbst aus der lückenhaften Einheit zwischen einem Nichtdarstellbaren und einem Darstellbaren, einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit besteht. Damit werden wir versuchen, Richirs Vorstellung vom Überschuss des Leibes und dem Abstand zwischen Leibkörper und Leib zu artikulieren. Diesbezüglich werde wir dafür argumentieren, dass der Phantasieleib im Abstand zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit ein „Nichtgegebenes" empfindet und so ein kommunikatives Verhältnis zwischen den Leibern ermöglicht. Weiter werde ich die zweite These verteidigen, dass die oben genannte Unmöglichkeit im Hinblick auf das leibliche Selbst und die Möglichkeit im Hinblick auf das Körperding verstanden werden kann. Der Zusammenhang des leiblichen Selbst zwischen der Unmöglichkeit und dem Sinn auf der einen Seite

und der Kontext des Körperdings zwischen der Möglichkeit und der Bedeutung (in einem Sprachsystem) auf der anderen Seite soll herausgearbeitet werden. Mit dem Begriff des Phantomleibs werden eine mögliche Täuschung des Selbst und die Sinnlosigkeit behandelt. Auf diese Weise können die von Richir vorgetragenen Kritiken gegen ein „ideales Selbst" aufgehoben werden.

Immer wenn die Schwingung des leiblichen Selbsts ein Ende findet – das heißt, wenn die Bewegung der Reflexivität gestoppt wird –, bewegt sich das Selbst aus der Dimension der Unmöglichkeit und schlüpft symbolisch in die Dimension der Möglichkeit. Das Selbst – sagen wir das symbolische Selbst, das wir aus Mangel eines besseren Begriffs als Körperding bezeichnen können – wird als eine Möglichkeit dargestellt, die anhand der bildlichen Darstellung verwirklicht wird, auch wenn diese Darstellung die eines unbewussten Symbolisches sein mag. Im Laufe der Entwicklung unserer Arbeit wird klarwerden, dass Richir solch eine Bewegung eine architektonische Umsetzung nennt. Sie veranlasst, dass das Phänomen nicht mehr in der *Phantasia* perzipiert, sondern in der Darstellung der Bildlichkeit (Imagination) als dieses oder jenes Objekt (Bildobjekt) wahrgenommen oder anvisiert wird.

Im vierten Kapitel werden wir uns deshalb mit jener Art von leiblichem Gerichtetsein zur Welt befassen, die nicht nur *intentional,* sondern auch *passiv* und *bildlich* ist. Dort sollen die intentionalen, bildmäßigen und passiven Bezüge der Leiber zur Welt behandelt werden, wie diese sich bei Husserl und Merleau-Ponty darstellen. Dabei soll Richirs Auseinandersetzung *mit* solchen intentionalen, bildmäßigen und passiven Verhältnissen (dies mag in der Imagination geschehen) der Leiber im Rahmen der Intersubjektivität und im Rahmen des Verständnisses von sprachlichen Ausdrücken dargestellt werden. Zugleich soll herausgearbeitet werden, wie er durch die Entdeckung und die Revision der Husserl'schen *Phantasia* darauf besteht, dass dieser Zugang der Leiber zueinander eher durch *eine aktive und nicht spiegelhafte Mimesis von innen* geschieht. Diese Rekonstruktion soll uns erlauben, zwei Horizonte der Sinnbildung (*phänomenologisch* und *symbolisch*) festzustellen, die die Bezüge der Leiber zueinander ausmachen. Die Frage wird gestellt werden, ob die Transzendenz der Welt keine Rolle dabei spielt. Was ist die Rolle der Welt als absolute Transzendenz in der Fremderfahrung oder sogar in der Erfahrung überhaupt? Welche Rolle spielt diese absolute Transzendenz in Hinblick auf die Konstitution des Selbsts?

Das fünfte Kapitel soll sich diesen Fragen widmen. Dieses wird sich mit Richirs Transformation des kantischen Erhabenen beschäftigen und sich mit der Frage befassen, ob Kants Vernunftidee (der Ort des symbolischen Stifters) in der Einbildungskraft (Richirs „phänomenologisches Feld") sich schematisieren kann. Damit das Symbolische sich also im phänomenologischen Feld artikulieren

kann, muss eine Akzentverschiebung durch eine hyperbolische phänomenologische Epoché geschehen, die die Natur – als brutale Gewalt – als eine Gegebenheit („*la donation*") neutralisiert. In diesem Kapitel wird argumentiert werden, dass das phänomenologische Erhabene bei Richir zum Modell menschlicher Erfahrung wird. Um dies zu realisieren, werden wir folgende These vertreten: Unsere erste These wird darauf abzielen, zu zeigen, dass bei Richir die Zusammenwirkung des phänomenologischen und symbolischen Felds für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig ist. Aus dieser ersten These soll eine zweite These folgen – nämlich, dass die Transzendenz eine wichtige Bedingung für die Selbstkonstitution und die Sinneröffnung ist. Deshalb soll dieses Kapitel herausarbeiten, dass sich das leibliche Selbst dank der Transzendenz zum leiblichen Selbst bewegt – diese Bewegung nennt Richir „phänomenologische Schwingung" – und damit einen Horizont des Phänomens (Sinnhorizont) eröffnet. Zugleich soll thematisiert werden, wie die Transzendenz anhand ihrer Virtualität das Phänomen aufruft, sich selbst zu übertreffen. Dieses Vorgehen wird die zwei Dimension des Phänomens artikulieren: dass es einen Fuß im Protoraum des Leibes – dies erinnert an Husserls „Erde" als Interiorität, die als Protoraum der Erfahrung fungiert – und einen anderen im transzendenten Ort des symbolischen Stifters hat– dies erinnert an Kants „bestirnten Himmel über mir" als Transzendenz. Deshalb werden wir dafür argumentieren, dass Richirs Phänomenologie der Erfahrung als ein dualistisches Denken verstanden werden kann.

Nachdem wir die Rolle der absoluten Transzendenz für die Möglichkeit der Erfahrung und deren Virtualität für die notwendige Zusicherung des Sprachlichen herausgestellt haben, wird offensichtlich, dass die Virtualität die lebendige Kraft des Realen (Sinns) ist. Wenn dies so ist, dann lässt sich die Frage stellen: Ist die Virtualität der absoluten Transzendenz bei Richir eine universelle Struktur für die Erfahrung? Wenn ich nun auch Kunstwerke betrachte, auf welche Weise wird mir die Welt der Kunstwerke vermittelt? Was wird in einem Kunstwerk eröffnet? Ist es nicht eine Welt, die in der Wahrnehmung gegeben ist, also eine Welt der realen Dinge? Oder wird mir in Kunstwerken die Welt der Künstler in Bildern gegeben, sodass mir nur eine „Kopie" davon vermittelt wird? Somit scheint uns das Kunstwerk die Welt zu öffnen, wie sie ist – d. h. die reale Welt der Dinge *als Körper* (durch die Wahrnehmung) oder *als Phantomleib* (durch die Imagination). Oder öffnet das Kunstwerk nur die Welt der Dinge, die niemals sind und niemals sein werden – also eine rein virtuelle Welt? Noch einmal: Unser Interesse soll darin bestehen, zu untersuchen, ob diese Virtualität der absoluten Transzendenz eine allgemein notwendige Struktur für die Erfahrung ist.

Wir werden dies im sechsten Kapitel am Beispiel der Kunst diskutieren. Dort werden wir mit der Frage konfrontiert werden: Kann die *Wahrheit des Seins*, wie

Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerkes* zeigt, uns in der Erfahrung gegeben sein? Und wenn ja – auf welche Weise ist diese Erfahrung möglich? Hierzu werden wir mindestens drei Arten erörtern, wie Kunstwerke in der Geschichte der Kunstphilosophie betrachtet wurden. Die drei Arten sollen für uns den drei Leibbegriffen entsprechen: Wahrnehmung (*Körperlichkeit*), imaginative *Mimesis* (*Phantomleiblichkeit*) und „perzeptive" *Phantasia* (*Phantasieleiblichkeit*). Wir werden zeigen, dass die erste zum naiven Realismus und die zweite zur Irrealität führt. Innerhalb eines polemischen Kontextes, der die ersten zwei Arten anzweifelt und durch die revolutionäre Entdeckung der „perzeptiven" *Phantasia* Husserls wird Richir in der Diskussion führen, indem er phänomenologisch demonstriert, wie eine metaphysisch geladene „Wahrheit des Seins" in Kunstwerken als „Sache", als „Phänomen" erfahren werden kann. Somit erweckt er Heideggers phänomenologische Intuitionen zum Leben. Daneben wird er aufzeigen, wie die uns durch Kunstwerke offenbarte Welt nie gewesen ist und nie sein wird, es sei denn durch eine Transposition, die die Erstere verzerrt. Dieses Kapitel soll herausstellen, dass Kunstwerke also eine *virtuelle Welt* erschließen*,* die sehr weit von unserer natürlichen Seinsweise entfernt ist: die Ontologie. Während wir erkunden, wie Richir dies in Bezug auf Theater, Literatur, darstellender Kunst und Musik vollzieht, werden wir „Partizipation" als phänomenologische Herangehensweise vorschlagen, die sowohl Heideggers, als auch Richirs Intuition verständlich macht.

Wir wollen klarmachen, dass die Konsequenzen der Überbearbeitung der Husserl'schen Phantasie bei Richir nicht nur für die *„perzeptive" Phantasia* sondern auch für die Affektivität gelten soll. Trotz der Festellung der Zusammengehörigkeit der *Phantasia* und der Affektivität bleiben noch die Konsequenzen der Überarbeitung der Husser'lschen Phantasie für die Affektivität offen: Wie ist es möglich, dass die Affektivität nicht mehr vom Gesichtpunkt der intentionalen Erfassung von Ereignissen der Welt (im Sinne einer *Noesis*) her verstanden wird, die auf ein affektivies *Noema* gerichtet ist? Wie könnten die nichtintentionalen Charaktere der Affektivität – ihre Flüchtigkeit, die unfassbare Fluidität des Leibes, der Überschuss des Leibes, extreme Mobilität der Gefühle zum Beispiel, die gar nicht der Gattung der Intentionalität eines Objekts der Welt angehören – genauso wie die *Phantasia* thematisiert werden? Wenn die *Phantasia* als das Nichtintentionale fungiert, aber durch eine architektonische Transposition in die Imagination umgesetzt werden kann, so muss man auch von der Nichtintenionalität der Affektivität und deren *Umsetzung in […]* sprechen können. Dies wird erst im folgenden Kapitel behandelt werden, in diesem Kapitel werden wir diesen Sachverhalt in Bezug auf die Affektivität nicht richtig thematisieren, sondern nur als Problemzusammenhang anreißen: eine Thematisierung, die die Affektionen

genauso wie die Phantasia als eine leibliche Bezüglichkeit zur Welt behandelt, die aber durch eine architektonische Umsetzung auf ein intentionales Objekt der Welt gerichtet werden kann. Wir werden dabei sehen, dass der Affektivität auch bei Richir unterschiedliche phänomenologische Analysen zukommen. Wir werden uns daher im siebten Kapitel mit Richirs Entwicklung der Phänomenologie der Affektivität befassen, welcher er eine leibliche, sinnhaftige Instanz der Welteröffnung zuschreibt. Diese Entwicklung Richirs wäre aber ohne Heideggers Lehre von Stimmung (und Befindlichkeit) in *Sein und Zeit* nicht möglich gewesen.

Im siebten Kapitel soll unsere Untersuchung zeigen, dass Heideggers Darstellung der Affektivität (Stimmung) – obwohl seine programmatische Bestimmung eine ontische Dimension oder anderweitig gelebte persönliche Erfahrungen beinhaltet – von einer dichten Ontologie überschattet wird, die es nicht vermag, phänomenalen Erfahrungen einen Platz einzuräumen. Von daher wird gezeigt, warum Heidegger andere geistige affektive Dispositionen, Emotionen, Gefühle und die Rolle des Leibes bei der Affektivität nicht thematisieren konnte. Außerdem sind wir in diese Ontologie verstrickt, wenn wir versuchen, die Frage zu beantworten, ob die Stimmung „eine" ist oder „viele" umfasst. Mein Ziel soll es sein, darauf hinzuweisen, wie diese Mängel in Heideggers Stimmungslehre in Richirs Phänomenologie über die leibliche Affektivität überwunden werden könnten, wo unbestimmte Hintergrundgefühle (Affektionen) mit ihrer *Sinnhaftigkeit* zu einer bestimmten und auftretenden Emotion (Affekte) mit ihren *Bedeutsamkeiten* führen können. Der Vorteil dieses Schrittes ist eine reichhaltige ontische Darstellung der Affektivität, bei der der Leib in einem „intersubjektiven" Kontext eine große Rolle spielt. Wenn Richir Heidegger den *existenzialen Solipsismus* vorwirft, könnte man dem ersteren nun aber einen *existenziellen Solipsismus* vorwerfen. Am Ende werde ich vorschlagen, dass diese beiden zentralen, aber gegensätzlichen Aspekte der Affektivität (der ontologische und der ontische) zur gleichen Realität gehören. Dieser Vorschlag wird versuchen zu zeigen, wie Gegensätze miteinander vereinbar sein können: *Dasein ist nicht nur in der Welt*, sondern *auch die Welt ist im Dasein*, da Letzteres innerlich gerührt werden und an der Welt teilnehmen kann.

Die Beantwortung der Frage, deren Untersuchung an den Anfang der Arbeit gestellt wurde, soll das Hauptziel unserer Analyse im abschließenden Teil dieser Arbeit sein. Dazu sollen die zuvor entwickelten Argumente und Überlegungen zusammengefasst und fokussiert werden. Die Entwicklung eines solchen Fokus bestimmt die Struktur des achten Kapitels.

Dieses ist in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt werden wir zeigen, dass Richirs Phänomenologie als Ganzes und unsere einzelnen Kapitel durch die hyperbolische phänomenologische Epoché zusammengehalten werden können. Es

soll gezeigt werden, dass die hyperbolische phänomenologische Epoché erstens Konsequenzen für die „Welt“ hat, die dem Leib die Leiblichkeit erschließt. Sie hat auch Konsequenzen für das leibliche Selbst. Dass diese Epoché durch die phänomenologische Schwingung (Reflexivität) ausschließt, dass der Leib (selbst) sich etabliert, soll herausgearbeitet werden. Eine andere, dritte Folge dieser Epoché besteht darin, dass sie es vermag, die Illusion der ontologischen Simulacra aufzudecken. Somit werden die „Welt“ und der Leib vor Täuschung bewahrt.

Im zweiten Teil des achten Kapitels deckt unsere Untersuchung dies auf und verteidigt die These: sowohl der Zugang zur Welt anhand der Leiblichkeit als auch die Erlebnisse einzelner Leiber sind nichts anderes als „Sinneröffnung“. Wir werden zeigen, wie sich dieser Sinn bei Richir in drei Dimensionen („das Sprachliche“, „das Sprachsystem“ „das Jenseits des Sprachlichen“) und auf unterschiedlichen Sinnschichten bewegt. Damit soll verdeutlicht werden, dass der Leib und die Leiblichkeit einen Überschuss der Erfahrung dadurch aufweisen, dass sie unterschiedliche Schichten der Sinnbewegung (Reflexivität) artikulieren. Wir werden argumentieren, dass diese Reflexivität für die Sinnbildung vorteilhafte Gründe hat. Außerdem wird die Meinung vertreten, dass Richirs *Jenseits des Sprachlichen* eine Herausforderung für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie darstellt, da das Jenseits des Sprachlichen das artikuliert, was dem Bewusstsein entgeht. Auch die Reflexivität zeigt die Grenze der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen im Strukturalismus, bei Platon und bei Husserl.

Im dritten Teil des achten Kapitels argumentieren wir, dass Richirs Leibthematik in der aktuellen Debatte in der Neuroethik, Kognitionswissenschaft, der Biologie usw. über den Status des Selbst auch eine hilfreiche Intuition einbringen kann. In diesem Zusammenhang verteidigen wir die These, dass das leibliche Selbst *ein minimales* und auch *interaktives* Selbst ist. Zugleich stellt sich die problematische Frage, die sich aus Richirs paradoxem Verständnis des Leibes als etwas „Asubjektivem“ ergibt.

In der allgemeinen Schlussfolgerung sollen die vorangegangenen Kapitel in ein geschlossenes Narrativ eingefügt werden. Zum Schluss werden wir auf einige enigmatische Situationen hinweisen, auf die wir während dieser Arbeit gestoßen sind, und auf die wir keine richtige Antwort haben. Hilfreich könnten künftige Forschungen sein, indem sie diese enigmatischen Fragen oder Unklarheiten ausräumen.

2 Die Χώρα (Leiblichkeit) als die Grundlage der Phänomenologie

2.1 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wird erstens gezeigt, wie Richir der platonischen *χώρα* eine phänomenologische Bedeutung verleiht. Die These, der wir also hier nachgehen wollen, ist nämlich, dass die Leiblichkeit als Grundlage der Phänomenologie auf der einen Seite der theoretischen Intuition zur Welterschließung dient, und dass sie auf der anderen Seite im Dienst von Richirs Projekt einer transzendentalen Phänomenologie steht, wo jegliche bestimmenden Objektivierungen des Subjekts und des Objekts ausgeschaltet werden sollen, die das Phänomen als Positionell halten. Ist die Phänomenalisierung – das, was das Phänomen geschehen lässt – das, was Richirs transzendentale Phänomenologie ausmacht, dann soll die Leiblichkeit die Phänomenalisierung artikulieren. Sie soll der Reflexivität des Denkens – dem Bezug zu außen und innen – Rechnung tragen, ohne dabei in eine Objektivierung zu verfallen. Dazu soll erklärt werden, wie die Leiblichkeit im Hinblick auf die aristotelische *Toposlehre* den unvermeidlichen und spannungsvollen Abstand zwischen Leib und Leibkörper, Nichtdarstellbarkeit und Darstellbarkeit, der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit verständlich macht und somit als Übergangsbereich (Winnicott) der transzendentalen Begegnung gilt. Erst dann kann die Leiblichkeit im wahrsten Sinne des Wortes als die Grundlage von Richirs transzendentaler Phänomenologie gelten. Es ist unsere Aufgabe in diesem Kapitel, zu zeigen, wie dies in Richirs Phänomenologie geschieht.

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_2

2.1.1 Einleitung

Richirs gesamte phänomenologische Laufbahn strebt nach „*Refonte*“ der Phänomenologie, was mit Neubearbeitung oder Neugründung zu übersetzen wäre. Damit meint er einen neuen Parameter für die erneute Gründung der Phänomenologie zu entwickeln. Da „neu“ keinen Abschied von der vorangegangen phänomenologischen Entwicklung bedeutet, besteht das Ziel dieses ehrgeizigen Projekts darin, den Kern der Phänomenologie selbst, *das, worum* es in der Phänomenologie *eigentlich* geht, soll hervorgebracht und *nicht durch etwas anderes ersetzt werden.* Er strebt an, diesen Kern *phänomenologisch hinreichend* auszuweisen. Die Phänomenologie soll deshalb im wahrsten Sinne des Wortes zur transzendentalen[1] Phänomenologie werden, wenn ihr eigentliches Ziel erreicht werden soll. Solch eine Phänomenologie beschreibt er als *Phänomenologie und nichts anderes als Phänomenologie.*

Damit dieses Projekt gelingt, setzt Richir sich mit Parametern auseinander, die er in Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie gewinnt, namentlich von Platon, Aristoteles, Descartes, Kant bis zu Husserl, Heidegger, Binswanger, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Freud, Winnicott, Lacan usw. Dies erschwert allerdings eine systematische Lektüre seines Werks. Oft verwandelt er diese Paramater oder verleiht ihnen eine neue Deutung, die sich damit von ihrer ursprünglichen Bedeutung verabschiedet. Daher lassen sich bei ihm sowohl eine Kontinuität als auch eine Diskontinuität bei der Verwendung philosophischer Begriffe sehen, wobei diese ineinandergreifen.

Die Kontinuität besteht in der reflektierenden Fortsetzung des phänomenologischen Projekts. Ein Beispiel wäre dann, nach dem oben erwähnten Ziel zu streben Phänomenologie und nichts anderes als Phänomenologie zu betreiben. Die Diskontinuität besteht aus der Infragestellung einiger vorheriger Parameter dieses Projekts als unzureichend und der dazu gehörenden Innovation. Auch hier sind einige Beispiele zu nennen: die Infragestellung oder die Vertiefung des Husserl’schen Parameters der phänomenologischen Reduktion; die Infragestellung jeglicher Objektivierung und Positivität in der Phänomenologie, sei es seitens des Subjekts oder des Objekts; die Infragestellung der Intentionalität usw. Sowohl die Kontinuität als auch die Diskontinuität ermöglichen eine fruchtbare und innovative Ausarbeitung der Phänomenologie (bzw. der Philosophie) dadurch, dass das phänomenologische Projekt im wahrsten Sinne des Wortes t*ranszendental* wird. Das heißt, dass es nur um das Phänomen und nichts anderes als das Phänomen

[1] Cf. Marc Richir, *Phénomènes Temps et Etres. Ontologie et Phénomènologie*, Grenoble: Editions Jérôme Million 1987, S. 18 ff.

geht. Hier erscheint die Dimension der Innovation, auch wenn Husserl und Heidegger schon nach diesem Ziel gestrebt haben. Während Husserl es im „inneren Zeitbewusstsein“ (*dans „la conscience intime du temps et dans le jaillissement pur du Présent“*) gesucht hat, hat Heidegger es im „Phänomen der Welt“, oder in den „drei Ekstasen der originären Zeit, im transzendentalen Schematismus der Zeitlichkeit“[2] gesucht.

Was bedeutet solch ein Anspruch der transzendentalen Phänomenologie im Sinne Richirs für die Phänomenologie? Das heißt, dass das, worum es eigentlich in der Phänomenologie geht, von der Bestimmtheit und von der Positivität befreit werden soll. Die Neubearbeitung der Phänomenologie erhebt deshalb den Anspruch, die Rigorosität einer Philosophie in der *Mathesis der Instabilität* zu situieren.

Im Mittelpunkt der Diskussion darüber steht die platonische *χώρα*[3] (Chora), auf die Richir in bemerkenswerter Weise sowohl in *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace* als auch *Phénoménologie en esquisses: Nouvelles fondations* zurückgegriffen hat, und welche für ihn in ihrem ursprünglichen Zusammenhang eine vermittelnde Funktion spielt. Richir distanziert sich jedoch von dieser. Eine Diskontinuität, die sich darin zeigt, ist der Wandel im Parameter: Die *χώρα* wird nicht mehr in Bezug auf die *natürliche Funktion* verstanden, wie sie sich in Platons *Timaios zeigt*. Für Richir wird sie, was den Anspruch der Neubearbeitung der Phänomenologie anbelangt, als *Leiblichkeit* fortan zur *Basis oder Grundlage* der Phänomenologie. Die These, der wir also hier nachgehen wollen ist, dass die *Leiblichkeit* als Grundlage der Phänomenologie auf der einen Seite der theoretischen Intuition zur Welterschließung dient, und dass sie auf der anderen Seite im Dienst von Richirs Projekt der transzendentalen Phänomenologie steht, wo jegliche bestimmende Objektivierung des Subjekts und des Objekts ausgeschaltet werden soll, die das Phänomen als Positionell hält. Ist die Phänomenalisierung – das, was das Phänomen geschehen lässt (*ce qui fait qu’advient le phenomen*) – das, was Richirs transzendentale Phänomenologie ausmacht,[4] wie Schnell in *Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty: la phenomenologie de Marc Richir* erklärt, dann soll die Leiblichkeit die Phänomenalisierung artikulieren – das also, was das Phänomen geschehen lässt. Sie soll die Reflexivität des

---

[2] *Ibid.,* S. 18.

[3] Ab sofort beziehen wir uns auf Sondereggers Übersetzungen der griechischen Begriffe in *Zur Funktion der Chora in Platons Timaios und des Äthers* in: Ders.,*Kants Übergangsschrift,* Würzburg: Königshausen & Neumann 2015.

[4] Cf. Alexander Schnell, *Au-déla de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty: la phénoménologie de Marc Richir*, in: Revue germanique Internationale 13, 2011a, S. 103.

Denkens, den Bezug zu außen und innen artikulieren, ohne dabei in eine Objektivierung zu verfallen. Erst dann kann sie im wahrsten Sinne des Wortes als die Grundlage von Richirs transzendentaler Phänomenologie gelten. Es ist unsere Aufgabe in diesem Kapitel, aufzuzeigen, wie dies in Richirs Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit geschieht.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist dieses Kapitel in drei Hauptabschnitte unterteilt. Im ersten Teil geht es darum, Platons Lehre über die *Χώρα* und Richirs „diskontinuierliche" Aneignung davon (also von der *Χώρα*) zu skizzieren. Im zweiten Teil versuchen wir, die *Χώρα* (als Leiblichkeit) als den Ort zu verstehen, an dem Phänomenalisierung außerhalb jeglicher Positivität stattfindet. Phänomenalisierung bezeichnet die Aktivitäten der Schematisierung, in der die Schwankungen, die Affektivität, und die Spontaneität der *Phantasia* erscheinen und verschwinden, wo die Intentionalität keinen Platz hat. In diesem Bereich wird die Leiblichkeit von einer Unendlichkeit von Unbestimmtheiten durchdrungen. Um diesen Teil zu beenden, beschäftigen wir uns mit Richirs Überarbeitung der aristotelischen Physik. Die Überarbeitung erweist sich als produktiv, denn die Konzepte der Leiblichkeit (*χώρα*), des Leibes (*τόπος*), und des Leibkörpers gewinnen dadurch eine bedeutende theoretische Grundlage. Das Verhältnis zwischen Leib und Leibkörper erweist sich als problematisch. Zwischen den beiden liegt ein nicht *verminderbarer Abstand*, den nur die Leiblichkeit lösen kann. Dies ist der Ausgangspunkt für den dritten Teil, dessen einziges Ziel es ist, die Rolle der Leiblichkeit in der Bezüglichkeit zur Welt (wir verwenden ein Modell der transzendentalen Interfaktivität), ihr Verhältnis zum Leib (Selbst) und ihre Rolle zur anonymen Individuation (*Asubjekt*), sowie ihr Verhältnis zum Realen zu skizzieren. Dabei wird gezeigt, dass sowohl der Leib (also das Selbst), der durch das Verhältnis zur Leiblichkeit zu sich kommt, als auch das Reale, das sich beim Bezug zur Welt zeigt, dem Griff der Doxa oder der Stellungnahme entgeht. Sie sind eine Konkretheit oder eine Sachlichkeit und keine Exteriorität, obwohl sie ein Verhältnis zur Welt haben. In diesem dritten Teil werden sowohl Winnicotts Übergangsraum als auch Husserls *„perzeptive" Phantasia* in gewissem Maße konstruktiv von Richir her angenommen und – wo nötig – überwunden. Wir beenden das Kapitel, indem wir bestätigen, dass Richirs Leiblichkeitslehre wirklich als Grundlage der Phänomenologie nicht nur über das Potenzial verfügt, das Projekt der angestrebten transzendentalen Phänomenologie zu erreichen, sondern sie wirklich erreicht hat.

2.2 Die Platonische *Χώρα* des Timaios

Zunächst lässt sich fragen, wie der schon erwähnte ursprüngliche Zusammenhang einer vermittelnden Funktion in Bezug auf die *Χώρα* zu verstehen ist. Dazu müssen wir uns dem *Timaios* zuwenden. Wenn man nun die Frage aufwirft, worum es dabei eigentlich geht, so lässt sich mit Otto Apelt sagen:

> Der Timaios ist so nichts anderes als die Lehre von der *Selbstentfaltung der höchsten Vernunft*, aus welcher Selbstentfaltung eben das Universum besteht. Ohne die *sichtbare Welt* ist diese höchste Vernunft im Grunde nur potentiell; aktuell wird sie erst durch die Selbstentwicklung in der sichtbaren Natur.[5]

Es handelt sich seiner Meinung nach also um die Entfaltung der Vernunft, die sich nicht nur als eine formlose Idee, sondern auch als das Sichtbare im ganzen Universum versteht, das aus ihr entsteht. Genau diese zwei Ordnungen der Wirklichkeit fassen die Grundthese des *Timaios* zusammen. Im Wesentlich scheint es eine Sache des Verhältnisses zwischen der Welt der Ideen und der des Sinnes, der des Geistes und der des Körpers usw. zu sein. Genauer betrachtet spiegelt dies die vom *Timaios* unterschiedenen zwei Seinsarten:

> Was ist *das immer Seiende, welches kein Werden zulässt*, und was ist *das immer Werdende, welches niemals des Seins teilhaftig wird*? Das Eine ist durch *vernünftiges Denken* vermittelst des Verstandes erfassbar, denn es bleibt immerdar sich selbst gleich, das andere ist nur *der (schwankenden) Meinung* eben in dieser unvollkommenen Form erfaßbar *vermittelst der Sinneswahrnehmung* ohne Beteiligung des Verstandes.[6]

Wir haben es hier auf der einen Seite mit einem *immer Seienden* und auf der anderen Seite mit einem *immer Werdenden* zu tun. *Timaios* Frage nach den Seinsweisen führt zu einer Antwort, die sich aber mit der Erfassungsweise beschäftigt. So heißt es, dass das *immer Seiende* durch *νόησις μετὰ λόγου* (durch eine rational bedingte *Vernunft*) und das *immer Werdende* durch *δόξα μετ" αἰσθήσεως ᾿αλόγου* (durch eine *Meinung,* die gar nicht von Verstand begleitet wird) erfasst werden. Da alles Werdende[7] irgendeine gründliche Notwendigkeit (Ursache) hat und da

---

[5] Otto Apelt, *Einleitung zum Timaios*, in: Platon, Sämtliche Dialoge, Band VI. hrsg. Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, S. 3.

[6] Platon, *Timaios*, in: Sämtliche Dialoge, Band VI. hrsg. Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, 28/42.

[7] Es lässt sich aber fragen, ob das Seiende, das zur noetischen Dimension gehört, nicht auch werden kann. Oder besser gesagt: Kann man nicht das Werden im Bereich des Seienden, also des Noetischen oder der Vernunft denken? Kann man z. B. nicht durch das Denken ein Haus

der Himmel eine solche Ursache durch seinen gewordenen Anfang hat, sodass er „sichtbar, fühlbar und körperlich" ist (der Wahrnehmung entsprechend), ist er dem Werden zugeschrieben.[8] Der Anfang und die Ursache des Himmels werden dem Demiurg zugerechnet. Die Frage, auf die der *Timaios* eingeht, nämlich nach welchem Seinsmuster der Demiurg den Himmel bildete, ist nicht nur klar, sondern führt auch zu einem neuen Begriff: Abbild,[9] welcher aber an ein anderes „Urbild" (*παράδειγμα*) erinnert, das *immer Seiende.* Während der eine den Darstellungscharakter „des dem Muster nur Nachgebildeten" trägt, bezeichnet der andere „den Charakter des Bleibenden und Unumstößlichen."[10] Die vom *Timaios* oben gestellte Frage, was das *immer Werdende* sei, welches niemals des Seins teilhaftig wird, bekommt in diesem Zusammenhang eine Antwort. Denn Werden bzw. Abbild verhält sich zum Sein, wie Wahrscheinlichkeit oder Glauben (*πίστις*) sich zur Wahrheit verhält. Wenn also für Wahrheit und Sein die Vernunft (*λόγος*) zuständig ist, dann dürfen wir mit Sonderegger fragen, „was aber für Plausibilität und Werden" zuständig ist? Für Sonderegger ist die Frage des *Timaios'* beantwortet, „in dem er sagt, von dem, was Abbild (εἰκών) sei. Also solle die Rede in der Weise eines *εἰκώς λόγος sein.*"[11]

Wäre das alles, was der *Timaios* uns anzubieten hat, so müsste man davon ausgehen, dass er keine neue Einsicht in die Thematik gebracht hat, denn sowohl die Verhältnisse der Vernunft zur sichtbaren Welt als auch das Wesen der Ideenwelt als Urbilder und unwandelbare Urmuster der Sinnesanschauung wurden schon ausführlich in anderen platonischen Schriften entwickelt, wie z. B. in der *Republik* und im *Phaidon.* Was macht also das Neue des *Timaios* aus? Dies ist eine erste Frage.

Zugleich verfügen die beiden Ordnungen der Wirklichkeit über unterschiedliche Gesetze. Es ist noch nicht klar, wie die Selbstentfaltung der höchsten Vernunft zur sichtbaren Welt konkret geschieht, das heißt: in einer natürlichen Weise, denn der *Timaios* schildert in besonderer Weise das Werden der Natur, der Welt, allem

---

mit diesen und jenen Eigenschaften bauen? Für Platon ist es im *Timaios* ganz eindeutig, dass solch ein Gedanke des *immer so Seienden* außer der Ideenwelt nicht in der Wirklichkeit vollzogen werden kann. Das Seiende war „je schon", immer so als urzeitlich und kann daher nicht in der Zeit anfangen. So gilt im *Timaios:* „alles Werdende aber hat notwendig irgendeine Ursache zur Voraussetzung, denn ohne Ursache kann unmöglich etwas entstehen" (*Ibid.,* 28/42).

[8] Cf. *Ibid.*, 28/43–44.

[9] Im *Timaios* werden dafür die Begriffe *μίμημα* und *εἰκών* verwendet.

[10] Cf. *Ibid.,* 29/46.

[11] Sonderegger, *op. cit.,* S. 33.

was dazu gehört, und der Menschen. Wie kommt man also von *Sein* zum *Werden*? Wie nimmt das *Werden* am *Sein* teil und umgekehrt: Wie *ist das Werden* zu fassen? Also wie *ist das Werden* oder besser ausgedrückt: Wie ist es möglich? Da weder *das Werden* des *Seins* noch *das Sein* des *Werdens* an sich ausreichend für die Entstehung (die Entfaltung) der natürlichen Wirklichkeit sind, und da wir daher eine weitere Größe brauchen, haben wir hier eine zweite offene Frage.

Die Entstehung oder Zusammenfügung der ganzen Weltkörper sollte nach Gottes Vorstellung durchweg vollkommen und unberührt von Alter und Krankheit sein. Deshalb entschied er, die Weltkörper sollen aus lauter vollkommenen Teilen (den vier Elementen: Feuer, Erde, Wasser, Luft) bestehen. Die Elemente waren also zur ursprünglichen Entstehung der Welt gedacht, sodass man annehmen kann, sie könnten eine Antwort auf die zweite Frage liefern. Aber da diese Elemente selbst entstanden, also zum *Werden* gekommen sind, auch wenn bisher niemand einen Aufschluss darüber gegeben hat, können sie das *Werden* des *Werdens* nicht erklären. Man solle vielmehr betrachten, wie sie „vor Entstehung der Welt waren."[12] Daher folgert Platons *Timaios*, „daß die Elemente noch nicht einmal einen zureichenden Anspruch darauf haben",[13] als „Elemente des Alls" verstanden zu werden. Daher vermögen sie es nicht, die entsprechende Antwort auf die zweite Frage, also für das *Werden* – sie unterliegen dem *Werden* und stellen als *Abbild* also ein *Gewordenes* dar –, zu liefern, da sie selber einer unaufhörlichen Veränderung durch das *Werden* zugerechnet werden, wie wir schon erwähnt haben. Deshalb soll die Antwort auf die natürliche Weise des *Werdens* ursprünglicher bzw. eine Grundlage für die Elemente sein. Diese Grundlage soll in der Lage sein, das *Sein* in sich aufzunehmen und ihm das Werden zu ermöglichen. Da die Elemente diese grundlegende Funktion nicht erfüllen können, „dürfen wir *die Mutter und Empfängerin* dessen, was sichtbar und in allen Beziehungen wahrnehmbar geworden ist, weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen".[14]

Wie wird diese *mütterliche*[15] Funktion dann erfüllt? Damit allein sind wir schon bei der dritten Gattung neben den zwei schon vorgestellten Gattungen:

---

[12] *Timaios, op. cit.*, 48/130–131.

[13] *Ibid.*, 48/131.

[14] *Ibid.*, 51/145.

[15] Die drei Gattungen – das Urbild von dem das Werdende als Abbild herstammt (*τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*), das Werdende (*τὸ γιγνόμενον*) und das, worin es wird (*τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*), worum es eigentlich im *Timaios* geht, entsprechen jeweils dem Vater, dem Kind und der Mutter (Cf. *Timaios* 50). Wenn wir also von einer *mütterlichen Funktion* sprechen, ist dies daher von der Rolle des Aufnehmens abgeleitet, die wir in Kürze erläutern werden.

„eine […] *urbildliche* Gattung […], die anders als ein *Abbild* des Urbildes, der Entstehung unterworfen und sichtbar“[16] ist. Genau durch diese dritte Gattung, die in Platons *Timaios* als *χώρα (Chora)* bezeichnet wird, wird die *zweite Frage* beantwortet. Zugleich haben wir jedoch damit noch lange nicht diese Funktion der *χώρα* und ihre entsprechende Natur erschöpfend erklärt. Sie zeigt sich bei näherer Lektüre des *Timaios.*

Da die *χώρα* „als *Empfängerin* und gleichsam Amme *alles Werdens*“ (*γενέσεως ὑποδοχή*) anzusehen ist[17] ermöglicht sie das Werden, indem sie eine Brücke zwischen dem Urbild und dem Abbild, der Vernunft und der sichtbaren Welt, zwischen Sein und dem Gewordenen errichtet. Die *χώρα* erfüllt diese Funktion nicht auf die Art und Weise der Elemente, die der Wankelmütigkeit von unterschiedlichen Gestalten und Erscheinungen unterliegen. Vielmehr vermag sie eine Unerschütterlichkeit zu beweisen, obwohl sie als „natürliche […] Aufnahmestätte aller Körper“ dem *Sein* „Sitz“ fürs *Werden* bietet. Indem sie das tut, nimmt sie alles auf, ohne eine bestimmte Gestalt anzunehmen, die „irgendwelche Ähnlichkeit […] mit einem der in sie eintretenden Gebilde“ hätte.[18] Trotz dieser unerschütterlichen Beständigkeit bleibt sie eine gestaltbare Grundlage für alle Dinge der Natur. Gestaltbar, weil ihre Grundlage neutral ist. Sie nimmt unterschiedliche Gestaltungen auf, die wiederum aus ihr als „Abbilder des Seienden“ austreten, und „die auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise zustande gekommen sind.“[19] Während sie auf der einen Seite Mutter, „unsichtbares und gestaltloses, allempfängliches Gebilde ist“,[20] nimmt sie auf der anderen Seite „an dem nur Denkbaren teil.“[21] Nichts, was wird, ist daher ohne sie möglich. Genau dies ist die grundlegende vermittelnde Funktion, die Richir der platonischen *χώρα* zugeschrieben hat und die den *Timaios* ausmacht. Somit ist auch die *erste Frage* beantwortet.

Wenn die χώρα als die „Aufnahmestätte aller Körper“ oder als allempfängliches Gebilde, Sitz usw. bezeichnet wird, dann muss sie ein Raum sein. Ist mit diesem Raum also nicht auch der geometrische euklidische Raum gemeint, der im ersten Teil des *Timaios* (27–48) diskutiert wird? Denn in solch einem leeren geometrischen Raum ist das Werden nur auf eine abstrakte und nicht natürliche Weise möglich. Daher kann die *χώρα* nur dem Naturraum entsprechen, wie sie

[16] *Ibid.,* 49/138.

[17] Cf. *Ibid.,* 49/139.

[18] *Ibid.,* 50/142.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.,* 51/145.

[21] *Ibid.,* 51/145–146 (Das Denkbare verweist auf das Urbild).

im zweiten Teil des Dialogs geschildert wird. Ein ausführliches Zitat verdeutlicht das:

> Das dritte [die χώρα, D.E.] aber ist das ewige Reich des Raumes, das keiner Vernichtung zugänglich, allem Entstehenden eine Stätte gewährt und selbst ohne *Sinneswahrnehmung erkannt wird durch eine Art unechter Einsicht* […] Dieses Gebiet ist es denn, auf das wir uns beziehen, wenn wir *sehend träumen* und sagen, *alles was da ist, müsse doch an einem bestimmten Orte sein und einen bestimmten Raum einnehmen,* was aber weder *auf Erden* noch irgendwo *in der Welt* sei, habe überhaupt kein Sein.[22]

Der Bezug zur Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung, Sehen, Träumen und der Hinweis auf Ontologie (den Raum der Welt) heben alle Behauptungen eines geometrischen Raumes auf und legen daher die Deutung der *χώρα* als eines natürlichen Raumes. Als Naturraum spielt die *χώρα* eine vermittelnde Funktion und dient sowohl als ein *A priori* als auch als eine *empirische*[23] Grundlage für die Möglichkeit der Wirklichkeit. Wie Richir es fasst: „Es muss also etwas in der Seele sein, das dasselbe und […] das andere versöhnt, (was den Zugang zum Sensiblen und zur Doxa ermöglicht).“[24] Sie ermöglicht den Zugang zum oder besser ausgedrückt das Werden von *„δόξα μετ'“ αἰσθήσεως ʹαλόγου*“, Meinung die gar nicht von verständlicher Wahrnehmung begleitet wird.[25] Für Richir ist die χώρα nicht das mögliche Objekt von *δόξα*. Diese Letztere gehört dem Bereich des Werdens und in Richirs Augen dem Bereich der Positionalität, d. h. der Stellungnahme, an. Jedoch vermag die *δόξα* auf diesen Raum der *χώρα* zuzugreifen.

---

[22] *Ibid.,* 52/149–150.

[23] Das ist das Argument von Sonderegger, der es bei Kants Begriff vom Äther im selben Licht sieht. Dabei spielt auch der Äther eine vermittelnde Rolle in Sachen der Erfahrung. Auf der einen Seite ist das Territorium der metaphysischen Anfangsgründe, und auf der anderen Seite das der Physik. Das eine ist *a priori*, das andere ist empirisch. Es ist der Äther, der eine Brücke über die zwei unterschiedlichen Territorien baut. Als die Bedingung möglicher Erfahrung ist er deshalb sowohl *a priori* als auch empirisch und entspricht daher dem Naturraum und nicht dem geometrischen Raum der Geometrie (Cf. Sonderegger, *op. cit.,* 2015, S. 11 f.) Siehe auch: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Ders., Werkausgabe Band IX: Schriften zur Naturphilosophie, hrsg. Wilhelm Weischedel, Berlin: Suhrkamp 1995; Albrecht Krause, *Die nachgelassenen Werke Kants. Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populärwissenschaftlich dargestellt*. Frankfurt am Main: Schauenburg 1988.

[24] Marc Richir, *Fragments Phénomélogiques sur le temps et l´ Éspace*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2006a, S. 262: „*Il faut donc, dans l'âme, quelque chose qui concilie le même, tournant sur le cercle du même, et l'autre (qui donne accès au sensible et à la doxa)*“.

[25] *Timaios, op. cit., 28/43–44.*

2.3 Die *χώρα* als archaische Grundlage der Phänomenologie

Die *χώρα* wurde seit Platon[26] und besonders in der modernen Zeit unterschiedlich interpretiert und in vielfältigen Disziplinen wie Architektur,[27] Sprachphilosophie,[28] Genderdebatten,[29] Politikwissenschaft[30] usw. aufgegriffen. Auch in der Philosophie gibt es zahlreiche Bearbeitungen dieses Begriffs: durch Heidegger, Fink oder Derrida, um nur einige Philosophen zu nennen.

---

[26] Man findet ein besonderes Beispiel in der Antike. Als ein Alltagswort wurde *χώρα* neben *τόπος* als Platz, Ort usw. oft benutzt. Sonderegger hat gezeigt, dass auch Aristoteles sich auf die platonische *χώρα* bezogen hat, und zwar in verschiedenen Zusammenhängen. Der häufigste Bezug stehe im Zusammenhang mit seinen Beschäftigungen mit *ὕλη* und *τόπος*. Wir verzichten auf die Einzelheiten (Cf. Sonderegger, *op. cit.,* S. 43 ff.).

[27] Die poststrukturellen architektonischen Werke Derridas und die Zusammenarbeit zwischen dem Philosophen Derrida und dem Architekten Eisenmann im Jahr 1997 sind dafür Beispiele. Darin haben beide anhand der *χώρα* sowohl den Anthropozentrismus als auch die Metaphysik der Anwesenheit infrage gestellt. Aber am Ende ist dieses Projekt nicht gelungen, da *χώρα* sich als ein unmögliches Paradigma erwiesen hat (Cf. Jacques Derrida & Peter Eisenman, *Chora L Works*, hrsg. Jeffrey Kipnis & Thomas Lesser, New York: The Monacelli Press 1997, S. 71). Siehe auch: Alberto Pérez-Gómez & Stephen Parcell, *CHORA: Intervals in the philosophy of Architecture,* Ontario: McGill Queen's Univ. Press 1994.

[28] Kristeva sieht die *χώρα* als den Raum des Semiotischen bei der Entwicklung der Sprache, auch wenn sie zugleich auch der Raum für die Subjektwerdung ist. In ihrem Buch *Die Revolution der poetischen Sprache* entwickelt sie zwei Begriffe, nämlich „semiotisch" und „symbolisch" und benutzt sie für ihre Sprachphilosophie, wobei dem Semiotischen der Raum der *χώρα* eingeräumt wird (Cf. Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1978). Auch in seinem Buch hat Derrida den Raum der *χώρα* textualisiert und ihn als Figur seines Konzepts der *Differance* interpretiert (Cf. Jacques Derrida, *Chora*, Wien: Passagen Verlag 2013).

[29] In *Body that matters. On the Discursive Limits of Sex* greift Judith Butler auf die Platonische *χώρα* in Bezug auf Kristeva zurück. Sie vertritt dort die Meinung, dass jede Diskussion über Geschlecht auf die grundlegendste materielle Dimension des Körpers zurückzuführen ist. Auch die Idee der „Performativität" in der Geschlechter-Debatte hat sie erläutert. Sie warf Kristeva vor, das Semiotische so wie eine prä-diskursive Realität zu behandeln (Cf. Judith Butler, *Body that matters. On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge 1994).

[30] Serres Analyse der *χώρα* ist eine philosophische Kritik der westlichen Zivilisation oder Philosophie. Aber sie enthält eine rein historische und politische Sensibilität für die Ausgeschlossenen. Er kritisiert einen männlich, also patriarchalisch basierten Dualismus als immer gewalttätig, spaltend und kurzsichtig. In diesem Sinne erscheint ihm der Gedanke der *χώρα* als Gegenmittel. Sie wird als eine umfassende Offenheit für alle möglichen Welten verstanden, die nicht jeden ausgrenzt, sondern vielmehr einschließt (Cf. Michel Serres, *Genesis*, Ann Arbor, MI: University of Michigan 1995; cf. Michel Serres, *Rome. The first book of foundations*, London: Bloomsbury Academic 2015).

Aber was nun den Anspruch der Neubearbeitung der Phänomenologie anbelangt, fordert Richir einen Perspektivwechsel in Bezug auf die *χώρα* des *Timaios* von Platon. Zunächst handelt es sich gar nicht mehr um einen natürlichen, sondern um einen phänomenologischen Raum. Das *metadoxische* Feld der Phänomenologie entspricht dem Feld dessen, was in der vielfältigen Bewegung der *χώρα* geschehen kann. Man sieht, wir haben hier nicht nur einen phänomenologischen Raum, sondern auch einen, der alle Felder der *δόξα* in Frage stellt, wie später klarer werden wird. Für Richir muss die Phänomenologie, die er zu gründen versucht, sich von der geheimen Macht (*emprise secrète de la doxa*) der *δόξα* befreien, sodass diese im Feld der Intentionalität und Positionalität eigeschränkt wird.[31]

Als phänomenologischer Raum spielt die *χώρα* fortan keine vermittelnde Funktion mehr. Der Anspruch der Neubearbeitung der Phänomenologie verlangt aber mehr als auf den ersten Blick sichtbar. Daher soll diese *χώρα* zu einer tiefgründigeren Schicht gehören bzw. eine archaischere Funktion erfüllen als die platonische. Deshalb heißt es für Richir: „Anstatt der unvermeidliche *Vermittler* der Weltordnung zu sein, ist die *Chôra* deren *Ausgangspunkt*“.[32] Das heißt: Damit jegliche Art von Bezug zur Welt überhaupt möglich sein kann, brauchen wir nicht nur das *Notwendige,* sondern auch das *Hinreichende.* Denn das eine vermag genügend zur Weltordnung zu gelangen, aber ohne die unterschiedlichen Schichten der Ordnung der Welt auseinander halten zu können. Nur das andere vermag es, Rechenschaft für diese unterschiedlichen Schichten der Weltordnung als nicht *phänomenologisch* abzulegen, die die *symbolischen Stiftungen* (dem Feld von *Doxa* entsprechend) ausmachen. Das zweite schließt außerdem das erste nicht aus. Um das alles in einem anschaulichen Beispiel zu verdeutlichen, kann man von der *Notwendigkeit* der Leibkörper (z. B. der Augen oder Ohren) für die Wahrnehmung von Objekten sprechen, wenngleich sie für die damit verbundenen Erlebnisse nicht *hinreichend* sind. Die Neubearbeitung der Phänomenologie soll Rechenschaft über die Frage ablegen, was das *Hinreichende* in der Phänomenologie ausmacht. Richirs Ziel ist es, eine tiefere, hinreichende Schicht zu fordern, die nicht nur Zugang zu jeglicher Art von Erfahrung der Welt ermöglicht, sondern auch für die Sedimentierung dieser in symbolischen Stiftungen[33] potenzielle

[31] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 261 f.

[32] *Ibid.*, S. 263. In der französischen Version lesen wir: „au lieu d’être le médiateur inévitable de ce qui est tout de même l’ordre du monde, la chôra en est le point de départ“ (Meine Kursivschrift).

[33] In dieser Schicht stimmen das Fundierende und das Fundierte miteinander überein. Um das im Gebiet der Sprache zu exemplifizieren, passiert diese Stiftung sobald mit einem bezeichnenden Sprachzeichen „rot“ eine Farbe in der Welt „rot“ gemeint wird, sodass die

Basis ist. Deshalb reicht ihm für diesen Zweck das Verständnis der Funktion von χώρα als *Vermittler* einfach nicht aus. Vielmehr ist sie die *ultimative phänomenologische Basis* (*la base phénoménologique ultime*) oder was er an anderer Stelle als das „Archaische" bezeichnet.

Jedoch kann der Begriff „Basis" oder „Grundlage" verwirrend sein. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, als würde „Grundlage" (im Sinne eines Ausgangspunkts) einfach eine Position voraussetzen. Dies ist aber bei Richir nicht der Fall, denn die „phänomenologische Grundlage" ist gar nicht positionell, es sei denn durch eine architektonische Umsetzung,[34] die sie zum Fundament verwandeln würde. Die phänomenologische Grundlage grenzt sich vom Begriff „Fundament" (*fondement*) ab, welcher aber positionell ist. Daraus folgt für Richir erstens, dass die Grundlage über kein Prinzip verfügt. Ist die *χώρα* (also die Leiblichkeit) die „ultimative phänomenologische Grundlage",[35] dann soll das eigentlich bedeuten, dass sie ohne Prinzip (anarchisch) ist. Wenn Richir dieser Grundlage wichtige Funktionen zuschreibt – dass sie nährt und dass sie Matrix ist –, dann bedeutet dies, dass die Leiblichkeit den Boden des Fundaments nährt und dessen Matrix ist. Die zweite Implikation, die Richir gibt, verstärkt die Abgrenzung der beiden

---

beiden miteinander übereinstimmen. Eine wichtige Eigenschaft dieser Schicht ist ihre Sedimentierung, die aber ohne eine Intentionalität nicht auskommen kann. Eine andere ist ihre Zirkularität, die das Ende des Phänomenologischen impliziert. Jede Kultur, die es gibt, sei es in der Wissenschaft oder in den vielfältigen Traditionen der Welt, sei es, was die Sprachen, die Erziehung usw. angeht, ist dieser Schicht zugeordnet. Daher stellt Richir diese Schicht der Stiftung der der Phänomenologie immer wieder entgegen. Ab sofort dürfen wir die symbolische Stiftung als den Gegenpol des wirklich Phänomenologischen verstehen. In dem, was uns in diesem Kontext interessieren sollte, hat der phänomenologische Raum der *χώρα* einen überwiegenden Vorrang vor dieser symbolischen Schicht, für die sie die Basis ist. Mit anderem Worten: Ohne den phänomenologischen Raum wird es in Richirs Augen keine symbolischen Stiftungen geben: keine Erziehung, kein Lernen, keine Ansteckung durch die Affektivität, keinen Zugang zur Kunst, Sprache und Welt.

[34] Unter architektonischer Umsetzung (Transposition) versteht Richir die Bewegung von einem Register zum anderen. Ein Beispiel wäre die Bewegung vom Register der Sinnbildung zum Register der Stiftung der Sprache. Die Bewegung von einem Register zum anderen bringt eine Verformung mit sich. Genau das ist, was man unter architektonischer Umsetzung versteht (Cf.. Schnell, *op. cit.,* 2011a, S. 101 & 106). Im Fall der Umsetzung des Phänomenologischen von seiner Positionslosigkeit zur Positionalität wird sie verformt. Das Fundament, in das das Register der Sinnbildung umgesetzt wird, wird positionell. Das Fundament setzt zugleich das Fundierte in eine Position. Diese beiden gehören zum selben Register der symbolischen Stiftung, auch wenn sie nicht identisch sind. In diesem Fall ist es keine architektonische Umsetzung (Transposition) (Cf. Richir, *op. cit.,* 2006, S. 377.)

[35] *Ibid.,* S. 263.

Register der Grundlage und des Fundaments. Während die Grundlage dem Fundament gegenüber *transpossibel* (über alle Möglichkeiten hinaus[36]) bleibt, bleibt das Fundament seinerseits für die Grundlage *transpassibel*. Wenn dies für Richir wieder bedeutet, dass man nicht vom Fundament zur Grundlage übergehen[37] kann, solange die Umsetzung des Fundaments stattgefunden hat, radikalisiert dies für uns die Idee weiter, dass nur die Leiblichkeit und nicht ihre Verformung – zum Beispiel in der Phantomleiblichkeit – die ultimative Grundlage der Phänomenologie sein kann. Das Register des Fundaments schaltet andere Register, wie etwa „Grundlage, nicht aus. Würde die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ (die Leiblichkeit) als Grundlage also die unterschiedlichen Register ausschalten, die es gibt, dann würden wir es dabei nicht mehr mit einem Register zu tun haben, das neben anderen architektonischen Registern besteht, sondern mit einem Register, das sie ausgrenzt, als hätten wir es mit einer „Ebene des Seins" (*niveau d'être*) zu tun. Dann würden wir nicht mehr von der Phänomenologie reden, sondern von der Metaphysik.[38] Das Gegenteil davon erfordert daher, dass die verschiedenen Register, die gleichzeitig nebeneinander bestehen, auch thematisiert werden, wobei der Übergang von einem Register zum anderen Register eine Deformation des vorigen Registers mit sich bringt. Das bedeutet auch „eine Offenheit für das Neue",[39] eine Bereitschaft, mit dem anderen Register zu kommunizieren. Jeder Übergang wird durch die Schaffung einer neuen *Stiftung* verwirklicht.[40] Laut Richir werden in der Phänomenologie also keine „Schichten des Seins" thematisiert. Angelehnt

---

[36] Für eine ausführliche Erklärung siehe das vierte Kapitel.

[37] Die unterschiedlichen Register bestehen nebeneinander. Die Bewegung von einem Register zu einem anderen hält Richir für phänomenologisch. Er schreibt: „Mit anderen Worten handelt es sich in der Phänomenologie nicht um „Hypostasen" oder „Ebenen des Seins" sondern um architektonische Register, von denen jeder sein mögliches Feld hat, die aber „tot" (träge und letztendlich ununterscheidbar) wären, wenn es keine Transpossibilität von einem zum anderen und keine Transpassibilität von einem zum anderen gäbe". Meine Übersetzung des französischen Originals: „Autrement dit, en phénoménologie, nous n'avons pas affaire à des „hypostases" ou des „niveaux d'etre", mais a des registres architectoniques, dont chacun a son champ de possibilité, mais qui seraient „mortes" (inertes et finalement indiscernables) s'il y avait pas transpossibilité de l'un par rapport à l'autre et transpassibilité de l'un à l'autre". (*Ibid.*, S. 377).

[38] Solch ein Beispiel findet man bei Plotin, bei dem sowohl „die Transpossibilität als auch die Transpassibilität in die Unendlichkeit des Prinzips verschlungen sind." Meine Übersetzung des französischen Originals: „ *transpossibilité et transpassibilité sont englouties […] dans l ' infinité du principe*" (*Ibid.*).

[39] Marc Richir, *Phenomenologie en esquisses. Nouvelle fondations*, Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2000a, S. 397.

[40] Cf. *Ibid.*

an eine Passage aus Hua XV Nr. 4,[41] wo Husserl von einer *Schichtung* statt einer *Gliederung* spricht, verteidigt Richir das schon erwähnte architektonische Register.

Schnell hat die These vertreten, dass Richirs Begriff der *Grundlage* das Prinzip aller Prinzipien Husserls in Frage stellt.[42] Dieses Prinzip besagt,

> dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.[43]

Damit wird der Anspruch erhoben, dass eine phänomenologische Bezeugung sich auf einen legitimen Beweis gründen soll. Der Beweis kann nur in einer originär intuitiven Intuition gegeben sein. Nur aus diesen originären Gegebenheiten kann die Wahrheit jeder phänomenologischen Bezeugung gezogen werden. Da Kants transzendentale Synthesen nur als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung dienen und es deshalb an einer phänomenologischen Bezeugung mangelt, kann aus ihnen im Husserl'schen Sinne keine Wahrheit geschöpft werden.[44] Die transzendentale Synthese basiert selbst nicht auf Erfahrung. Daraus ergibt sich deshalb die Frage, wie solch eine transzendentale Synthesis Erkenntnis[45] legitimieren kann. All das wird nun in Richirs Begriff *Grundlage* auf den Kopf gestellt. Ihm sei nicht

[41] „Die konkrete ‚Umwelt' ist danach durchaus eine ‚bedeutsame', ‚interessante', den personalen Interessen gemäß gegliederte und typisierte, also Korrelat der Person selbst (die seiend ist als identische ihrer jeweils begründeten Habitualitäten). Hierbei ist *nicht bloß von Gliederung*, sondern auch *von Schichtung* zu sprechen. Was immer schon Bedeutsamkeit hat in Bezug auf gewisse Interessen, tritt in Betracht für andere Interessen und bekommt von ihnen Bedeutsamkeiten einer evtl., neuen Dimension, sodass die Bedeutsamkeiten nicht etwa nebeneinanderliegen und sich so zur Einheit eben aus der Einheit eines Interesses verknüpfen, sondern *verschiedenen Dimensionen* angehören". Diese Passage spricht also gegen ein geschlossenes System. Es handelt sich hier grundsätzlich um das Register oder das System der Apperzeption. Für Richir ist dieses Register aber ohne das der Sprache und das des „Zeichens" (*Ibid.*) zu verstehen, was dann die These der *verschiedenen Dimensionen* und der *Schichtungen* anstatt die der Schichten oder Ebenen des Seins (etwa einer hierarchischen Gliederung der Wirklichkeit) bekräftigt.

[42] Cf. Schnell, *op. cit.*, 2011a.

[43] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana,* Bd.III/1, hrsg. Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, S. 51 [43–44].

[44] Cf. Schnell, *op. cit., 2011a, S. 99.*

[45] Cf. *Ibid.*

mehr eine Erkenntnistheorie wichtig, nicht einmal die Bedingung ihrer Möglichkeit. Die Schicht, in der er die Phänomenologie gründen will, ist archaischer und ursprünglicher als diese, wobei das Wort „ursprünglich" nicht im Sinne einer *Arche* verstanden werden soll.

In diesem Zusammenhang also sollte nun der Hinweis auf die *χώρα* als Grundlage verständlicher sein als zuvor. Allein mit der Tatsache, dass der Demiurg über die *χώρα* nicht willkürlich nach seinem Willen verfügen kann, will Richir nicht nur beweisen, wie ihm dieser phänomenologische Raum entgeht, sondern auch um wieviel grundlegender und archaischer letzterer ist.

Als ultimative phänomenologische Basis ist die *χώρα* für Richir 1) der *Ort des phänomenologischen Schematismus der Phänomenalisierung* (das bedeutet, wie wir sehen werden, dass die *χώρα* mit der *Phantasia*, Affektion und Leiblichkeit zusammenhängt), *des mütterlichen Schoßes als Transzendental*, und fungiert deshalb *als Protoraum für die Alterität* (und auch für den Weltraum überhaupt) oder für das Selbst.[46] Wir fügen hinzu: Durch die *χώρα* ist der Zugang zum Realen möglich. Unsere Aufgabe ist es aber nun, diese These darzulegen. Deshalb wenden wir uns nun einer Behandlung der unterschiedlichen Register zu und werden sie nacheinander thematisieren.

2.3.1 Die *χώρα* als Ort des phänomenologischen Schematismus

Für Richir ist die klassische Lehre, die den Blick und das Sehen dem Geist zuordnet, nicht mehr haltbar. Man müsse die Herausforderung annehmen und sie als ein Rätsel erneut überdenken. Beim Schematismus sei diese Zuordnung zum Geist im Gegensatz zum Blick und zum Sehen haltbar, wenn man ihn auf die neue Auslegung von *Timaios § 52–53/45* bezieht. Wenn man nun fragt: „Was ist der Schematismus überhaupt?", „was macht ihn aus?", dann dürfen wir ihn zunächst als eine Bewegung im Geist oder eine Denkbewegung,

[46] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 263.

wie es besonders bei Kant[47] der Fall ist, verstehen.[48] Es handelt sich hier schlicht um die Bewegung, die bei der χώρα ausgelöst wird, jedes Mal wenn die Nachahmung – also die *μίμημα* – (des *immer Seienden*) in sie eintritt und wieder aus ihr austritt; genauso wie beim Gold, das alle Arten von Figuren (*Schemata*) als Abdrücke aufnimmt, die aber in ständigem Wechsel sind,[49] sodass das Gold ständiger Bewegung ausgesetzt ist. Genau das ist die Natur (*Physis*) der Elemente (Wasser, Luft, Erde und Feuer), denn keines von ihnen erscheint auf die gleiche Art und Weise; sie erscheinen in unterschiedlichen Figuren oder Gestalten. Wir sehen jetzt, dass es die *μίμηματα* in ihren vielfältigen Gestalten sind, die einer unendlichen Duktilität und deshalb einer „unaufhörlichen Wende des Werdens" ausgesetzt sind und die die *χώρα* ständig aufnimmt. Deshalb schreibt Richir, dass die Empfängerin „in Bewegung gesetzt und in Figuren geschnitten wird." Letzteres übersetzt er mit: „schematisiert" und fügt hinzu, dass die Empfängerin der Ort des Schematismus sei,[50] ohne dass die Zeit dabei eingreift.

Es ist aber noch nicht klar, wodurch sie in Bewegung gesetzt wird. Dazu greift Richir auf *Timaios* 52–53 zurück und setzt fort: „sie wird durch die Elemente ‚schematisiert'". Der phänomenologische Schematismus geschieht also dadurch, dass die Empfängerin vermittels der Elemente erschüttert wird. Damit ist nicht gemeint, dass die *χώρα* einer Passivität zugeordnet wird. Sie ist nicht nur eine reine Empfängerin, die von außen affiziert wird. Daher „setzt sie auch ihrerseits durch ihre eigene Bewegung wieder jene Elemente in Erschütterung."[51] Diese Bewegung in zwei Richtungen, das Aufnehmen der von den Elementen entstehenden Bewegungen und die Erschütterung der Elemente durch die *χώρα* nennt Richir: „Kondensation und Dissipation", die den phänomenologischen Schematismus ausmachen. Affektivität entsteht laut Richir durch diese zwei entgegengesetzten Bewegungen der Elemente.

---

[47] Diese Bewegung ist bei Kant eine doppelte. Auf der einen Seite bewegt sich die Einbildungskraft („Imagination") in ihrer Freiheit. Die Einbildungskraft entspricht dem Vermögen, Intuitionen zu konstituieren. Auf der anderen Seite ist das Verständnis (Verstehen), das sich als das Vermögen der Einheit der Phänomene erweist. Diese Bewegungen sind ineinander verflochten. Während sich die Vielfältigkeit der Einbildungskraft schon zur Einheit hin bewegt, hat die Einheit sich schon der Vielfältigkeit der Einbildungskraft geöffnet. Richir meint, dass das Denken (*pensée* im Sinne von *entendement*) und die Sensibilität *(„Imagination*") voneinander untrennbar seien (Cf. Richir, *op. cit.,* 1987, S. 20f).

[48] Cf. Richir, *Ibid*.; cf. Tengelyi, *op. cit.,* 2011, S. 106.

[49] Cf. *Timaios*, *op. cit.,* 50/141–143.

[50] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 467.

[51] *Timaios*, *op. cit.,* 52/152; Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 304.

Nun bleibt noch offen, als was die Elemente in Richirs Augen verstanden werden kann. In Platons *Timaios* meinen die Elemente konkret Feuer, Erde, Wasser, Luft. Bei Richir hingegen hat es gar nichts mit solchen *Körpern* zu tun, denn das Element ist weder Ort (Topos), noch Raum, noch Zeit,[52] auch wenn es den phänomenologischen Ausgangspunkt (also die Grundlage) für Letztere in Bewegung setzt, wie wir später sehen werden. Ihre *Hylè* – im Sinne Richirs – ist nichts Physisches. Vielmehr soll sie phänomenologisch verstanden werden. Auch die Schwierigkeit, einen passenden Namen für das Elementale zu finden, verrät einigermaßen die hier gemeinte Immaterialität des Elementalen, welchem Richir nun den Namen „fundamentales Element" gibt. Da diese Immaterialität den Eindruck erwecken könnte, dass das fundamentale Element anfällig dafür sei, affiziert zu werden – jedes Mal, wenn es von der *χώρα* erschüttert wird –, schreibt Richir dem fundamentalen Element eine Aktivität zu. Hier ist auch das Gegenteil der Fall, denn dieses Element wird ebenso von der *χώρα* erschüttert („schematisiert"). Außerdem bedeutet die Immaterialität keine Nichtigkeit. Wenn nun dem fundamentalen Element eine Nichträumlichkeit (weder *χώρα* noch *τόπος*), eine Nichtzeitlichkeit (weder Vergangenheit noch Zukunft), weder Materialität noch Nichtigkeit eingeräumt werden, dann ist das so, weil es laut Richir ein unendlich spannungsgeladenes Übergangsumfeld (*le milieu même d'un „transire" infini*) oder der unendliche Übergangsbereich zwischen *χώρα* und *τόπος* ist. In diesem Zusammenhang könnte man sagen, dass es sich durch eine *irreduzible Unbestimmtheit* auszeichnet, die seinen *originären Abstand* ausmacht.[53] Halten wir zunächst diese Idee des *originären unbestimmten Abstandes* fest, die Richirs Phänomenologie charakterisiert und die für uns in der ganzen Arbeit zum hermeneutischen Schlüssel[54] wird. Genau in diesem unendlich spannungsgeladenes Übergangsumfeld wird der phänomenologische Schematismus ausgelöst. Wir werden uns nunmehr bemühen, einige phänomenologische Konsequenzen hieraus zu ziehen, die Richirs Neubearbeitung der Phänomenologie charakterisieren.

---

[52] In *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace* unterstreicht Richir an vielen Stellen die Immaterialität des Elements durch seine Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit. Etwa auf S. 302: „Dieses Element ist nirgends im Bezug auf alle vorstellbaren Leibkörper" („Cet ‚élement' n'est nulle part par rapport à tout Leibkörper imaginable". Es sind „die Momente ohne Vergangenheit und Zukunft" (S. 298: „les instants sans passé ni avenir"). Diese Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit des Elements kann man auch mit der Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit des *Sinns* vergleichen, wie es bei der Antike der Fall ist. Dies erlaubt uns laut Richir jedoch nicht, von Idealität (*Noeton*) zu sprechen.

[53] Cf. *Ibid.*, S. 302 ff.

[54] Dieser Abstand ermöglicht nicht nur eine Bewegung oder Schwingung. Er artikuliert auch den Überschuss in der Erfahrung.

Nachdem Richir den Schematismus nicht in einem vorgegebenen Milieu, sondern in einem Milieu des *originären Abstands* identifiziert hat, das den Übergang selbst ermöglicht, hat er sich nicht nur von der Idealität der Antike verabschiedet, deren Formen des Schematismus nur bereits vorgegebene Identitäten und Habitus wiederholen, sondern er hat auch eine radikale Abkehr von der *Doxa* durchgeführt, sei sie ein Subjekt oder ein Gegegenstand der Welt. Die erste Art von Schematismus findet sein Echo in Zenon und Platon, während die zweite Art von Schematismus angelehnt an Descartes[55] eine Überwindung oder Vertiefung der phänomenologischen Epoché von Husserl darstellt. Wir beginnen mit der ersten Art von Schematismus, während wir die zweite einer späteren Diskussion vorbehalten.

Zenons Paradoxe, die als die wichtigsten Beispiele für eine *reductio ad absurdum* angeführt werden könnten, wurden im Zusammenhang mit der Förderung von Parmenides Vorstellung von der Singularität der Realität, der Unmöglichkeit der Veränderung und der Zeitlosigkeit des Seins bestimmt. Die Paradoxe entwickelten daher eine Reihe von Argumenten zur Unterstützung der Annahme einer trugbildhaften Natur der Bewegung und Veränderung. Zenons Argumente bestanden im Wesentlichen aus einer Reihe von Paradoxien, die konsistent waren, selbst wenn sie bis ins Unendliche geführt werden könnten. Zum Beispiel lesen wir im Paradox über Achilles und die Schildkröte: „In einem Rennen kann der schnellste Läufer niemals den langsamsten überholen, da der Verfolger zuerst den Punkt erreichen muss, an dem der Verfolgte begonnen hat, so dass der langsamere immer […] führen" muss.[56] Nehmen wir an, Achilles hat der Schildkröte beispielsweise im Rahmen eines Lauf- oder Laufwettbewerbs einen Vorsprung von zehn Kilometern eingeräumt und jeder von ihnen beginnt mit einer bestimmten Geschwindigkeit zu laufen. Nehmen wir weiter an, Achilles ist schneller und die Schildkröte langsamer. Wenn Achilles die zehn Kilometer zurückgelegt haben muss und damit zum Ausgangspunkt der Schildkröte gelangt ist, hätte die Schildkröte einige Fortschritte gemacht, sagen wir 100 Meter mehr. Achilles würde einige Zeit benötigen, um diese 100 Meter abzudecken, während die Schildkröte in diesem Zeitraum 4 Meter gelaufen wäre. Achilles würde eine weitere

[55] Hier findet sich der Verweis auf Descartes' hyperbolischen Zweifel, aus dem Richir seine hyperbolische phänomenologische Epoché entwickelt. Diese hyperbolische phänomenologische Epoché öffnet die Tür für einen phänomenologischen Schematismus, der alle Positionalität und Intentionalität ausschaltet, wie diese in Husserl zu denken ist. Das intentionale Gerichtetsein wird nun durch ein phänomenologisches Blinken ersetzt.

[56] Aristoteles, *Physik VI*: 9, 239b15 Zitiert nach:. http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Physik/4.+Buch/4.+Capitel. 1829, Zugriff am 25.06.2020.

Zeit benötigen, um diese 4 Meter abzudecken, während die Schildkröte weiter fortgeschritten wäre. Wir können jetzt sehen, dass es bei dem Argument um die Unendlichkeit eines Kontinuums (*ad infinitum*) geht, da dieselben Prozesse ohne Ende fortgesetzt werden könnten. Aus diesem Grund wirft Richir dem Prozess eine tautologische „Wiederholung derselben Operation der Teilung eines Körpers oder einer Bewegung eines Körpers" vor, insofern diese Operation die „Teilung einer Menge in aufeinanderfolgende Mengen impliziert, die niemals zu Ende geht."[57] Das heißt aber nicht, dass der Vorgang eine wirkliche Pluralität beschreibt. Die Paradoxe zeigen, wie trügerisch die Behauptung einer Pluralität des Vorgangs ist. Denn jeder Vorgang entspricht einem Haltepunkt, wie Achilles' Pfeil zeigt. Der Pfeil bewegt sich von einem Stillstand zum anderen, von wo aus wir sehen können, dass es nicht so sehr um eine Pluralität geht, sondern um eine ewige „Wiederholung desselben Vorgangs".[58] Die Unendlichkeit, um die es bei Zenon geht, ist daher *statisch* und nicht fortschreitend. Sie ist gefangen in einer sich stetig wiederholenden Abfolge, die denselben Vorgang wiederholt. Man könnte von einer vorgegebenen Identität in einem vorgegebenen Milieu sprechen. Solch eine vorgegebene Identität würde dann auch Platons Idee des *immer Seienden, welches kein Werden zulässt,* entsprechen. Laut Richir handelt es sich hier um die symbolische Stiftung einer Idealität,[59] welche auch einen Schematismus impliziert, der aber nur durch eine Ingangsetzung eines kinästhetischen Habitus fungiert. Ein Habitus verfügt in der Regel über eine in der Leiblichkeit sedimentierte Intentionalität**.** Laut Richir sind diese sedimentierten Intentionalitäten einfach „Gedanken, die den Apperzeptionen der Objekte Sinn geben", woraus man schließen kann, dass es sich hier um eine *Denkbewegung* handelt, auch wenn solch eine *Denkbewegung* (*Schematismus*) einfach nur zu einer ewigen Zirkularität verurteilt ist. Damit Denken überhaupt möglich sein kann, muss die sedimentierte Intentionalität wieder neu aktiviert werden, wo nur *das alte Selbe* wieder in Bewegung gesetzt wird.

Der phänomenologische Schematismus hingegen, den Richir in die Phänomenologie einführt, und der im Übergangsfeld des fundamentalen Elements geschieht, unterscheidet sich durch seine Dynamik sehr stark vom oben geschilderten Schematismus. Ist er in Gang, so kann ihn nichts aufhalten. Deshalb ist er „unendlich" und „inchoativ" wie „eine Spiralbewegung" *(mouvement en spiral*), bei der weder „Vorzeitigkeit noch Nachzeitigkeit" Platz haben. Zugleich geht er

[57] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 297.

[58] *Ibid.*

[59] Sobald der *Noeton* oder die *νόησις*, sagen wir „rot" oder „Schönheit", gestiftet ist, muss die nachahmende Gewohnheit reaktiviert werden, um sie erneut zu reproduzieren.

über alle Möglichkeiten hinaus (*transpossible*), denn er ist nicht von irgendeiner Bestimmbarkeit abhängig. Daraus folgt, dass dem phänomenologischen Schematismus keine Übereinstimmung mit einem Selbst eingeräumt werden kann,[60] wie die Metaphysik[61] und alle symbolischen Stiftungen in der Regel voraussetzen. Darüber hinaus vermag er es, anhand seines im fundamentalen Element geschehenden *inhärenten Abstands („écart originaire“)*, der Mächtigkeit der *δόξα* zu entgehen. Es ist aber noch nicht geklärt, was diese Konsequenzen mit der *χώρα* zu tun haben.

Vorhin haben wir in aller Kürze auf den Zusammenhang zwischen dem fundamentalen Element, dem Schematismus und der *χώρα* hingewiesen. Der phänomenologische Schematismus geschieht dadurch, dass die Empfängerin vermittels der Elemente erschüttert wird, wobei die Empfängerin ihrerseits die Elemente erschüttert. Deshalb ist die *χώρα* nicht nur der Ort des fundamentalen Elements, sondern auch der des Schematismus. Die zwei entgegengesetzten Bewegungen (also Kondensation und Dissipation des Schematismus) des fundamentalen Elements hinterlassen in der *χώρα* ihre Spuren, die die *Phantasiai-Affektionen*[62] darin schimmern lassen. Eine Stelle aus dem *Timaios*, auf die Richir Bezug nimmt, verweist auf dies:

> Dieses Gebiet ist es denn, auf das wir uns beziehen, wenn wir sehend *träumen* und sagen, alles was da ist, müsse doch an einem bestimmten Orte sein und bestimmten Raum einnehmen, was aber weder auf Erden noch irgendwo in der Welt sei, habe überhaupt kein Sein. Alle diese und dem *verwandte Einbildungen* übertragen wir infolge dieses *Traumzustandes* auch auf das Reich des nimmer schlummernden, wahrhaften Seins und *sind beim Erwachen, nicht fähig durch Unterscheidung die Wahrheit festzustellen,* nämlich so: *ein Bild trägt ja den Grund seiner Entstehung gar nicht*

[60] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 470; cf. Ders., *op. cit.,* 2006, S. 298 ff.

[61] Die Metaphysik profiliert das Sein, das bei Platon als wahres Sein und bei Aristoteles als Sein qua Sein bezeichnet wird. Sofern nichts außer Sein selbst das Sein erläutern kann, kann die Metaphysik dieser Problematik der Übereinstimmung mit sich selbst nicht entgehen. Genau dies unterstreicht die Unmöglichkeit der Metaphysik. Siehe dazu Jean Grondin, Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas, New York: Columbia Univ. Press 2012, S. XXI.

[62] Richirs gesamte Phänomenologie strebt danach, alle Stiftungen außer Kraft zu setzen, die das eigentlich Phänomenologische verdecken. Ihm war wichtig, über die Frage Rechenschaft abzulegen, wie die Phänomene in ihrer Reinheit möglich sein können, ohne dass sie verdeckt werden. Der von ihm entwickelte und vom Griechischen abgeleitete Begriff der *Phantasia* (Singular) allein, für welchen es keine hinreichende deutsche Übersetzung gibt, macht die Phänomene zugänglich. Die daran angehängten *Affektionen* verweisen darauf, dass die *Phantasiai* (Plural) von inchoativer Leidenschaft begleitet sind. Die *Phantasiai* sind sozusagen emotional geladen.

> *einmal in sich selbst*, sondern ist immer nur *die flüchtige Erscheinung* eines anderen; deshalb muss es, wenn es überhaupt etwas sein will, seine Entstehung in irgendeinem anderen finden, um doch irgendwie am Sein teilzuhaben.[63]

Kurz vor diesem Zitat hat Platon schon über die *χώρα* als Empfängerin (Raum) geschrieben, sie würde „selbst ohne Sinneswahrnehmung (etwa Bewusstsein) erkannt", „durch eine Art unechter Einsicht."[64] Richir bedient sich des Traumbegriffs, um die *Phantasiai* auszudrücken. Das Zitat oben verweist an vielen Stellen auf die Doppelweltlichkeit des Traumes. Er scheint zugleich zu sein und nicht zu sein, ein Bild von etwas an einem bestimmten Ort zu tragen, was aber gleichzeitig „weder auf Erden noch irgendwo in der Welt sei." Der Traum ist also mit einem Bein in der Welt des Seins und doch mit dem anderen in der Welt des Nichtseins. Deshalb vermögen wir es beim „Erwachen" nicht, das eine von dem anderen zu unterscheiden. Wir haben es nur mit einer „flüchtigen Erscheinung" zu tun. Wenn Richir sich also auf den Traum bezieht, dann ist es so, weil nur Letzterer das Wesen der *Phantasia* artikulieren kann, die zunächst eine objektlose, *flüchtige Erscheinung,* aber anfällig für die Gefangennahme des Seins ist. Das heißt, dass vom archaischen Raum der *Phantasia* – dieser Raum ist die *χώρα*, wie wir schon erwähnt haben – eine Umsetzung (Richir spricht oft von „Transposition") zum Raum der Wahrnehmung geschehen kann. Die Möglichkeit dieser Umsetzung ist vom grundlegendsten, archaischen Register der *Phantasia* abhängig,[65] wobei auch die Umsetzung im Übergangsbereich zwischen *χώρα* und *τόπος* von dem einen zum anderen thematisiert wird.

Ist der Raum der *Phantasia* die *χώρα,* dann ist die Vorherige (*Phantasia*) nicht ohne eine Wirkung auf die Letztere (*χώρα*,). Das Gegenteil wäre ja dann undenkbar, denn in der *χώρα* wird die flüchtige Erscheinung (das *Phantasmata*)[66] apperzipiert,[67] die immer im Übergang ist. Das *Phantasmata*, also nach Richirs

[63] *Timaios, op. cit.,* 52/150.

[64] *Ibid.*

[65] Zur Frage, welches der beiden Register ursprünglicher ist, würde Richir sagen, dass sich die Wahrnehmung von der *Phantasia* „ernähren" lässt. Während Husserl die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte in der synthetischen Einheit des Kontinuums in der Aussschaltung gründen würde, würde Richir die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte selbst in der Unbestimmtheit des archaischen Registers des Phantasieraumes (also der *χώρα*) gründen. Wir werden im nächsten Kapitel wieder ausführlich auf diese Problematik zurückkommen, wobei sich zeigen lässt, was die *Phantasia* der *Leiblichkeit* zur Welterschließung bei der Wahrnehmung leistet bzw. beiträgt.

[66] *Ibid.,* 52/150.

[67] Dieses Verb soll aber nicht den Eindruck erwecken, dass das, was in der *χώρα* erblickt wird, zum Register der Wahrnehmung als Perzeption gehört. Weder ein Objekt noch ein

Erachten die *Phantasia*, hat nichts Eigenes, nicht einmal „das“, von dem es das Bild[68] oder der *μίμημα* ist. Das heißt, dass nur schwingende Bewegungen, Instabilität und sich immer verändernden Erscheinungen in der *χώρα* erblickt werden. Während Platons *Timaios* ein metaphysisches Urbild (*τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*) voraussetzt, wird diese Voraussetzung bei Richir durch eine Voraussetzungslosigkeit ersetzt, welche durch diese Instabilität und Unbestimmbarkeit der Erscheinungen in der χώρα gekennzeichnet wird. Da also die *χώρα* die Empfängerin der Figuren (Schemata) – also der *μίμημα* – (des *immer Seienden*) ist, schreibt ihr Richir den Ort des phänomenologischen Schematismus zu.[69] Auch hier entgeht die *χώρα* dadurch der bestimmenden Mächtigkeit der *δόξα*.

2.3.2 Die χώρα als die Leiblichkeit

Die *χώρα* als Aufnahmestätte aller Körper ist aber eine körperlose Gestalt, durch die alles, was *ist*, einen Platz hat. Sie ist eine Räumlichkeitszelle („*cellule de spatialisation*“), die in Richirs Phänomenologie der *Leiblichkeit des Leibes* entspricht. Diese Gleichstellung der platonischen *χώρα* mit Leiblichkeit ist für die neue Phänomenologie, nach der er strebt, eine radikale und innovative Wende, was die Verwendung des Begriffs anbelangt. Wie die platonische *χώρα* ist die Leiblichkeit bei Richir vom Körper abgelöst.

Aus der Tatsache, dass die *χώρα* bei Platon alle Körper aufnehmen kann und dass sie als gestaltbar unterschiedliche Gestaltungen aufnehmen kann, entsteht die theoretische Intuition der Leiblichkeit. Nicht mehr die natürliche vermittelnde[70] Funktion der *χώρα* bei der Weltordnung ist wichtig, sondern die Leiblichkeit als

---

Subjekt wird von der *Phantasia wahrgenommen.* Deshalb benutzt Richir das Wort „Apperzeption“ in Bezug auf die *Phantasia,* um eine besondere Art von „Perzeption“ auszudrücken.

[68] Lesen wir noch einmal die Stelle, wo den *Phantasmata* eine Anonymität zugeschrieben wird: „Bild trägt ja den Grund seiner Entstehung gar nicht einmal in sich selbst“ (*Ibid.,* 52/150), dann wird deutlich, warum Richir Platons Begriff von *Phantasmata* gezielt für das Verständnis seines *Phantasiasbegriffs* übernahm. Die Verwendung des Begriffs „Bild“ (*εἰκών*) bedeutet aber keinerlei Identität, weder von einem Subjekt noch von einem Objekt.

[69] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 469.

[70] Zunächst wollen wir auf die Anonymität der Funktion der Vermittlung hinweisen, denn die platonische *χώρα* als Vermittlerin wirkt anonymisierend oder neutral. Richir hingegen zielt auf eine hinreichende und notwendige transzendentale Sphäre zur Weltbezüglichkeit, die zugleich nicht entfremdend ist, sondern eine Subjektivität thematisiert. Wenn Richir nun die Grundlage seiner Phänomenologie aus dieser Ungewöhnlichkeit ableitet – ungewöhnlich, da die *χώρα* weder männlich noch weiblich ist, weder Idee noch ihr Abbild usw. –, dann dürfen wir darin seine Grundlage der Phänomenologie – die Leiblichkeit – als rein anonym und

notwendiger Ausgangspunkt dieser Weltordnung.[71] Mit der Leiblichkeit haben wir also einen theoretischen Ausgangspunkt, der jegliche Art von Weltbezüglichkeit erfasst. Von ihr als sicherer Grundlage ausgehend ist die Eröffnung der „Welt" gesichert, auch wenn „Welt" als Welt der Alterität und Welt des räumlichen Seienden verstanden werden soll. Genau in dieser Hinsicht wollen wir untersuchen, ob die Welt, die die Leiblichkeit erschließt, nicht über die der Alterität und die des räumlichen Seienden hinausgehen kann: die Welt der Objekte, die physische und kosmische Welt, die mich transzendiert. Dies ist eine andere Art und Weise zu sagen, dass die Leiblichkeit die Möglichkeit eines Treffpunkts mit absoluter Transzendenz eröffnet, die völlig anders ist, als das Selbst. So interagieren ausgehend von der Leiblichkeit das Selbst, die Welt und die Transzendenz, jedoch in einem Abstand voneinander.

Das heißt: Wenn die Leiblichkeit uns also Zugang zur Welt ermöglicht, beziehungsweise uns einen Bezug dazu verschafft, auf welcher Art von Kohärenz könnten wir dann ein Verständnis dieses Zugangs bzw. Bezugs zur Welt aufbauen? Anders ausgedrückt, in welchem beziehungsweise durch welchen phänomenologischen Modus ist uns die Welt über den Modus der Positivität der Alterität und der Exteriorität hinaus gegeben, so, dass dieser Richirs Bemühung um eine transzendentale Phänomenologie Rechnung tragen kann? Diese Fragen sollen ganz am Ende der Arbeit eine Antwort finden.

Wie die platonische $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, in der sich die *Phantasmata* erblicken lässt, wird die Leiblichkeit zum „Ort" der Apperzeption der *Phantasia-Affektionen.* Das Verhältnis zwischen Leiblichkeit, *Phantasia* und *Affektionen* wurde schon bei Richir in einem frühen Text mit dem Titel *Phantasia, Imagination, Affektivität,* entwickelt, wo Richir die Leiblichkeit als *schematisch* und *proto-ontologisch* versteht. Beim letzten Begriff, also dem *Proto-Ontologischen,* entgeht die Leiblichkeit der Positionalität in der historischen Zeit. Anstatt in der Vergangenheit liegt sie in einer Vergangenheit, die nicht in einem bestimmten Zeitraum der Vergangenheit stattgefunden hat und die zugleich auch eine Zukunft in sich trägt, die nicht verwirklicht werden kann. Diese ist eine transzendentale und keine historische.

---

absolut transzendental ansehen. Kann dann aus einer positionslosen Anonymität der Leiblichkeit eine reine Subjektivität folgen? Was wäre dann der Status des phänomenologischen Selbst in seiner Phänomenologie? Das sind Fragen, auf die wir später zurückkommen müssen. Ganz kurz in diesem Kapitel, aber später eingehender und im viertenn Kapitel, wo wir uns Richirs Auseinandersetzung mit Heideggers und Binswangers Lehre des Selbst widmen, wird dies behandelt.

[71] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 263.

Der Name, der laut Richir diese Zeit beschreibt, ist „*immemorial*“ (Uralt, Unvordenklich) und ist an Levinas *„l'immemorial“*[72] angelehnt, der versucht hat, ein Ereignis zu thematisieren, das die Geschichte nicht erfassen kann, das aber trotzdem alle zeitlichen Ekstasen – im Sinne Heideggers – prägt. Deshalb ist diese Vergangenheit gar nicht vorbei. Weder das menschliche Gedächtnis noch die Geschichte kann sie erfassen. Sie ist weder die Vergangenheit eines bestimmten Ereignisses noch der Mangel an Erinnerung[73] an ein bestimmtes Ereignis wie die eigene Geburt. Der Begriff ist nicht nur auf die Vergangenheit fixiert, denn er trägt die künftigen und die gegenwärtigen Ereignisse in sich. Die deutsche Übersetzung „Uralt“ vermittelt aber den falschen Eindruck, diese Vergangenheit hätte stattgefunden. Deshalb ist diese mit dem Adjektiv „transzendental“ zu kennenzeichen. Genauso und gleichzeitig wird dem Proto-ontologischen eine

---

[72] Wenn wir versuchen, dieses *Immemorial* in der Vergangenheit der Geschichte oder des Gedächtnisses zu verankern, dann scheitern wir, denn sie ist ursprünglicher als das, was sich in jener historischen Vergangenheit begibt. Ihre Vergangenheit ist noch ursprünglicher als die, die im Sein (sei es in der Geschichte oder im Gedächtnis) gegeben ist. Vielleicht kann man von einer Vergessenheit der Vergangenheit sprechen. Aber auch da würde Vergangenheit eine Geschichte oder ein Gedächtnis implizieren. Deshalb könnte Vergessenheit der Vergessenheit ein ursprünglicherer Ausdruck für solch eine Vergangenheit sein. Eine Vergessenheit – in jedem Fall radikaler als die Seinsvergessenheit Heideggers –, die nichts mit dem, was im Gedächtnis oder in der Geschichte gegeben ist, zu tun hat. Trotz dieser „Uraltigkeit“ einer Vergessenheit, die über das Sein hinausgeht, ist das Uralte (*Immemoria*l) noch über die Gegenwart und die Zukunft hinaus da. Man liest über dieses „*Immemorial*“ (Uralt) in Levinas' zweitem Hauptwerk *Autrement qu'être ou au delà de l ' essence*, das darauf abzielt, den Bereich des Heidegger'schen Seinsdenkens zu überwinden: „Es zerlegt die wiederherstellbare Zeit der Geschichte und des Gedächtnisses, in der/dem die Aufführung fortgesetzt wird.“ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Autrement qu'être ou au-dela de l'essence, [Den Haag: Nijhoff 1978.], Paris: Édition du Livre de Poche, coll. « biblio essais», 2016, S. 141: „Elle démonte le *temps* récupérable de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue.“ Siehe auch dazu Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas. La trace du féminine*, Paris: Presse universitaire 2000.

[73] Augustinus' *Bekenntnissen* entnehmen wir einen solchen Mangel. Es handelt sich um den Mangel eines Gedächtnisses an die eigene Geburt: „Was ist es denn aber, das ich reden will, mein Herr und mein Gott, *als daß ich nicht weiß, von wannen ich hierhergekommen* […] in dieses sterbliche Leben oder in dieses lebendige Sterben […] Es empfingen mich die Tröstung deiner Barmherzigkeit, wie ich es erfahren habe von meinem irdischen Vater, aus welchem du mich, und von meiner irdischen Mutter, in welcher du mich *in der Zeit* gebildet hast, denn *ich kann mich ja dessen nicht selbst erinnern*“ (Augustinus, *Die Bekenntnisse,* übersetzt von Otto F. Lachmann, Leipzig: Reclams Universal-Bibliothek 1888. Buch 1, VI. Unsere Kursivschrift) Die Geburt ist ja ein historisches Ereignis. Sie kann daher in der Zeitlichkeit des Seins lokalisiert werden, auch wenn dieses Sein im Sinne Heideggers verstanden werden soll. Levinas will aber über solch eine zeitliche Dimension hinausgehen, die dem Sein entspricht.

transzendentale Zukunft – was Richir nun „das Unreife“ (*l’immature*) nennt – eingeräumt. Auch wenn diese Zukunft in der historischen Zukunft zu liegen scheint, ist sie wie das *Immemorial* nicht geschichtlich. Außerdem ist diese transzendentale Zukunft nicht ohne Spuren in der Gegenwart und der Vergangenheit. Das Proto-Ontologische ist somit von zwei transzendentalen Unbestimmtheiten (das Uralte und das Unreife) durchkreuzt, womit sich Richir bemüht, den Bereich der Positionalität, der Darstellbarkeit, der Stellungnahme durch das Bewusstsein zu überwinden. Das Proto-ontologische kennzeichnet das Register der affektiven Ereignisse (also der *Affektivität*) in Richirs Phänomenologie, das ursprünglicher ansetzt als Heideggers Affektivitätslehre (Stimmung/ Befindlichkeit). Für Richir ist dieses Proto-Ontologische der lebendige, unendliche Hintergrund des Sich- Befindens. Es ist *in actu* sondern impliziert eine Potenz zu Sein,[74] die nie zustande kommt, da es über alle Möglichkeiten hinausgeht, die dem Subjekt zugänglich wären.

Beim zweiten Begriff des *Schematischen*, auf den wir schon hingewiesen haben, wird die *Phantasia* ausgelöst, durch die die „Phänomenalität der Phänomene als Phänome“ oder die „phänomenologische Konkretheit“ zur Erscheinung kommen. Diese ist laut Richir die Leistung der Leiblichkeit. In ihr wird die *Phantasia* erschüttert, also schematisiert. Die Erschütterung wandelt die Aktivität der *Phantasia*, wo die *Phantasia* nun zum offensichtlichen Stück der Phänomenalität von Phänomenen und nichts als Phänomenen wird. Hier gibt es eine Bewegung, die nicht zu übersehen ist, wodurch alle objektivierende Positivität ausgeschaltet wird, sodass wir hier nur „Konkretheiten“, „Phänomene und nichts anderes als Phänomene“ (*phenomen comme rien que phenomen*) haben. Diese sind ihrerseits gar nicht darstellbar, es sei denn durch ihr Blinken als flüchtige, anfängliche „Proto-Intentionen.“[75] Die beiden der Leiblichkeit inhärenten Eigenschaften (als *schematisch* ist sie affektiv und als *proto-ontologisch* ist sie in einem phänomenologischen Sinn eine Konkretheit im Sinne eines Phänomens) greifen aber durch einen *Abstand* ineinander, sodass „die phänomenologische Konkretheit […] eine Funktion […] des Erwachens und des Wiederwachens der tiefen Affektivität“[76] haben. Durch diese reflexiven Bewegungen (also den Schematismus) hat das Denken Zugang zu Welt, ohne in die Weltlichkeit zu verfallen. Denn die Bewegung führt das Denken wieder zu sich selbst und in eine unendliche Schwankung, wo nichts anderes als das transzendentale Feld der Phänomenologie erscheint.

---

[74] Cf. Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2004, S. 247.

[75] *Ibid.,* S. 248.

[76] *Ibid.*

Im Folgenden sollen alle Verweise auf *Phantasia* und Affektivität notwendigerweise als ein Verweis auf die *Leiblichkeit* verstanden werden. Die eine impliziert die andere, denn ohne die eine ist die andere nicht möglich, sodass Leiblichkeit immer eine Phantasieleiblichkeit (und affektiv) ist. Die Letztere gibt uns Zugang zur Vorherigen und die Vorherige ist der Raum der Letzteren. Auch aus diesem Grund ist die Leiblichkeit der Raum des phänomenologischen Schematismus, wobei man sagen muss, dass die Apperzeption der *Phantasia* in der Leiblichkeit aus der energetischen Aktivität des phänomenologischen Schematismus entsteht und nicht umgekehrt.

Auch auf diesem Register des Schematismus ist eine Welt anhand der Leiblichkeit geöffnet. Wir wissen aber noch lange nicht, was für eine „Welt" geöffnet wird. Dies zu erforschen, macht das Ziel dieser Arbeit aus.

2.3.2.1 *τόπος* und das Ganze: Leib und Leibkörper

Der Hinweis auf der theoretischen Intuition bzw. Funktion der Weltbezüglichkeit bei der Leiblichkeit lässt sich aber ohne die dazugehörenden Leibbegriffe bei Richir nicht verwirklichen. Richir greift auf den Aristotelischen Begriff von „*τόπος*" und „*Ganzem*" (ὅλον) zurück, in denen er seine Leibthematik verorten konnte.

Aristoteles ist in seiner Physik bemüht, das Wesen des *τόπος* (Ort/ Raum) zu erforschen. Er geht davon aus, dass der Raum sich von diesen Bestimmungsarten unbedingt ableiten müsse: Form, Stoff, ein Zwischenraum, „der stets bleibt als verschieden von dem Dinge, welches sich entfernt."[77] Aber da sich der *τόπος* von keiner dieser Bestimmungen (wir wollen auf die ausführlichen Argumente verzichten und uns auf das Wesentliche konzentrieren, auf das es für uns ankommt) ableiten lässt, meint Aristoteles, der Raum müsse etwas anderes sein: „die Grenze des umgebenden Körpers, nach welcher er den umgebenden berührt",[78] wobei der umgebende Körper sich im Raum bewegen kann. Die Schwierigkeit *τόπος* zu definieren hängt mit dem Hineinspielen von Stoff und Form zusammen und der Tatsache, dass das, was sich räumlich bewegt, beim „Ruhen des Umgebenden" geschieht. Beim Letzteren haben wir es mit einer räumlichen Versetzung eines Körpers auf der einen Seite und einem stationären Gefäß auf der anderen Seite zu tun. Wenn zum Beispiel ein Körper in einem Gefäß sich räumlich versetzt, wie ein Schiff in einem Fluss, dann ist das Gefäß (in diesem Zusammenhang der Fluss) das Umgebende. Im Gegensatz zu dem sich von Ort zu Ort bewegenden Schiff ist *τόπος* wie der ganze Fluss aber unbeweglich: „Darum ist eher der ganze

[77] Aristoteles, *Physik, op.cit.*, Nr.85.
[78] *Ibid.*

Fluss ein *Ort* (*τόπος*), weil er unbeweglich als ganzer ist.“[79] Während man über ein Gefäß sagen kann, dass es im Raum versetzbar ist, ist *τόπος* wie ein unbewegliches Gefäß. Einen Körper, z. B. einen Computer, kann man versetzen. Beim *τόπος* ist das nicht möglich. Denn *τόπος* umfasst einen Körper unmittelbar. Versetze ich den Computer vom Schreibtisch zum Esstisch, so wird sein *τόπος* nicht mitversetzt, während der Computer aber zu einem anderen Ort gebracht wird. Daher kommt Aristoteles zu dieser Definition von *τόπος*: „[D]es Umgebenden unmittelbare, unbewegliche Grenze, dieses ist der Raum [*τόπος*, D.E.].“[80]

Diese aristotelische Intuition von τόπος, die aber dem Raum des Naturforschers entspricht, verwendet Richir innerhalb einer phänomenologischen Entwicklung seiner Leibtheorie. In *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l’Espace* schreibt er unter anderem, dass diese „unmittelbare, unbewegliche Grenze […] *ein körperliches Ganzes*“[81] umgibt. Aber Letzteres besteht aus Teilen, auch wenn noch nicht klar ist, als was es sich gibt. Anders als der sich von Ort zu Ort im Raum bewegende Körper, was bei Zenon zur unendlichen Regression[82] führt, ist *τόπος* laut Richir *nicht* darstellbar (es kann nicht wie eine Körperoberfläche figuriert werden), nicht lokalisierbar (es ist weder im Raum noch als Mitte in irgendeinem Körper situierbar) und nicht im Raum übertragbar. Ihm zufolge kann nur solch eine Vorstellung von der Nichtdarstellbarkeit, Nicht-Situierbarkeit und Nichtübertragbarkeit von *τόπος* die Absurdität einer unendlichen Regression vermeiden bzw. aufhalten.[83] Damit bleibt noch lange nicht klar, was man sich in Bezug auf die schon erwähnte Leibtheorie unter dieser sogenannten unmittelbaren und unbeweglichen Grenze vorstellen kann. Der Leib, der im Raum nicht situierbar ist, ist diese unmittelbare und unbewegliche Grenze. Er ist das „absolute Hier“ (*ici absolu*), welches nun als der Ausgangspunkt der Orientierung im Raum dient, auch wenn es selbst nicht im Raum situierbar ist. In diesem Zusammenhang macht Richir auf Merleau-Pontys Erörterung über das „universale Maß“ aufmerksam. Ist etwas ein „universales Maß“, dann darf es auf keinen Fall der Leibkörper, sondern muss es der Leib sein, denn durch seine Körperlichkeit ist

---

[79] Aristoteles, *Physik*, *op. cit.,* Buch IV, Kapitel 4, Nr. 86.

[80] *Ibid.*

[81] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 285: „la limite immédiate *immobile* […] d’un tout corporel“.

[82] Aristoteles ist diese Schwierigkeit zur unendlichen Regression bewusst. Eine Stelle in Buch IV erinnert an diese Problematik, und zwar dort wo Aristoteles schrieb: „Wenn nämlich alles was ist, im Raume ist, so muß offenbar auch für den Raum ein Raum sein. Und dieß geht fort ins Unbegrenzte“ (Aristoteles, Physik, *op. cit.,* Buch IV, Kapitel 4, N. 77). Dies wird dann ersichtlich, wenn wir an die Bewegung des Pfeiles von einem Raum zu einem Raum denken, deren räumliche Versetzung in die unendliche Voraussetzung eines Raumes geht.

[83] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 285.

der Leibkörper ein Teil der Welt „als Ganzes". Das körperliche Ganze, das wir vorhin erwähnt haben, welches von der unmittelbaren und unbeweglichen Grenze (also vom Leib) umgegeben wird, ist dieser hier gemeinte Leibkörper, welcher im Gegensatz zum Leib aus Teilen besteht, er ist also „teilbar",[84] „in Kontinuität mit seiner Außenfläche"[85] und im Raum oder im Orte des Leibes nicht nur darstellbar und versetzbar[86], sondern auch lokalisierbar.

Die oben eingeführte Differenzierung und der Zusammenhang zwischen den beiden Leibbegriffen verweisen auf einen „*nicht verminderbaren Abstand*" zwischen Leib und Leibkörper („*un irreductible écart entre Leib* et *Leibkörper*"). Die Opposition von Nichtdarstellbar und Darstellbar, Nichtlokalisierbar und Lokalisierbar usw. begründet die Evidenz eines *Abstandes*, als ob man dem einen eine Art Innerlichkeit und dem anderen eine Art Äußerlichkeit zuschreiben wollte. Das mag eine Konsequenz haben für die Theorie der Leiblichkeit, die Richir entwickelt, besonders wenn wir an den in der Einleitung schon vorgestellten Überschuss der Erfahrung denken. Es ist laut Richir die Leiblichkeit (χώρα), die diesen *Abstand* verständlich macht, denn dieser *Abstand* „ist tatsächlich entweder der der Leiblichkeit" oder der „des Umherirrens des Sehens, das keiner anderen Grenze begegnet als jenen […] die es jedes Mal binden und die es dazu bringen, sich selbst in einem Gesehenen zu vergessen."[87] Der hier erwähnte *Abstand* bedarf einer vertieften kontextualen Differenzierung dieser leibtheoretischen Begriffe. Der Verweis auf die Leiblichkeit aber heißt für uns, dass nur innerhalb einer ausführlichen Darstellung der operativen bzw. theoretischen Intuition der Leiblichkeit solch eine erfolgreiche Differenzierung geschehen kann. Im folgenden Abschnitt wollen wir uns solch einer Darstellung im Kontext der transzendentalen Interfaktizität widmen. In einem späteren Abschnitt soll dieser Zusammenhang zwischen Leiblichkeit, Leib und Leibkörper, klarer werden.

Trotz der Originalität solch einer Neubearbeitung der aristotelischen Theorie von *τόπος* ist also noch nicht klar, wofür das Leibkonzept als *τόπος* dienen soll. Was sollen wir aus *τόπος* in einer konkreten phänomenologischen Theorie der Leiblichkeit machen? Welche Rolle spielt dieses neue Konzept in

---

[84] Siehe dazu Hubertus Busche, *Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg: Meiner Verlag 2001, S. 8. Es geht hier um ein „körperliches Ganzes", das den Körper als ein System mit vielerlei Teilen zu verstehen bemüht ist.

[85] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 285: „divisible en parties, en continuité avec sa surface externe".

[86] Über den Begriff des beweglichen „Ganzen" cf. Aristoteles, Physik, *op. cit.,* Buch IV, Kapitel 5, Nr. 87.

[87] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 288: „est en effet soit celui de la Leiblichkeit […] celui de la divagation du voir qui ne rencontre d'autre limite que celles […] qui chaque fois le fixent et le font s'oublier lui-même dans du vu".

Richirs Phänomenologie? Mit anderen Worten: Was ist der Leib in Richirs Phänomenologie?

2.3.3 Von *χώρα* (Leiblichkeit) als dem transzendentalen mütterlichem Schoß der transzendentalen Interfaktizität zum Selbst und Realen

2.3.3.1 Vergleich der *χώρα* mit dem Übergangsraum Winnicotts

Für Richir ist die *χώρα* (also die Leiblichkeit) der transzendentale Boden der Interfaktizität, die im Winnicott'schen Übergangsraum geschieht. Diese Verknüpfung ist kein Zufall, wenn man daran denkt, dass die χώρα bei Platon sich sowohl zur höchsten Vernunft als auch zur sichtbaren Welt verhält und dadurch das Werden vermittelt. Genau diese Eigenschaften lassen sich beim Begriff des Übergangsraums beobachten, welcher vom Psychoanalytiker und Kinderarzt Donald Wood Winnicott entwickelt wurde. Der Übergangsraum ist der Raum zwischen dem Subjekt und dem Objekt und ist nicht wie bei der *platonischen* χώρα für das Werden eines Abbildes zuständig, sondern spielt eine unverzichtbare Rolle für die Erfahrung. Das Besondere dabei ist seine Ermöglichung des Übergangs von der *Illusion* zur *objektiven Perzeption* (Desillusionierung).

Wenn Richir aber diesen Übergangsraum als transzendentalen Schoß der Interfaktizität benennt, dann ist das so, weil er die theoretische Intuition der Leiblichkeit als Ausgangspunkt zur Weltbezüglichkeit thematisieren will. Diesen Gedankengang wollen wir hier ausarbeiten. Am Ende dieser Ausarbeitung soll uns dies, nämlich dass die Leiblichkeit besonders als der Protoraum der *Interfaktizität*, der *Individuation* und als der *Zugang zum Realen* fungiert, grundlegend verständlich sein. Die im Übergangsraum verwurzelte Leiblichkeit ist unseres Erachtens dem Raum aller symbolischen Stiftungen gegenüberzustellen.

Bevor wir dazu kommen, müssen wir uns Winnicotts Ansatz widmen. Da wir diese zunächst mit der Phase der Illusion beim Säugling beginnen wollen, welche nur logisch zum sogenannten Übergangsraum führtl, ist es deshalb zunächst erforderlich die „Übergangsobjekte" und „Übergangsphänomene" zu behandeln.

2.3.3.2 Übergangsobjekte und Übergangsphänomene Winnicotts

Die Übergangsobjekte und Übergangsphänomene können[88] laut Winnicott die Illusion erweitern, die ursprünglich aus der magischen Beziehung des Säuglings zur mütterlichen Brust entstanden ist. Das ist ungefähr der Anfang der transzendentalen Geschichte, die wir hier zu skizzieren bemühen und die den Säugling zur „Autonomie" führt. Die Illusion besteht darin, zu glauben, dass die Brust ein Teil des Säuglings wäre. Diese Illusion besteht auf Seiten des Säuglings. Dabei spielt die absolute Verfügbarkeit der Mutter eine wichtige Rolle: Jedes Mal, wenn der Säugling aus dem Instinkt oder aus triebhaften Bedürfnissen heraus nach der Brust greift, ist sie da. Nach der Befriedigung verschwindet die Brust. Sie taucht wieder auf in dem Moment, wo die instinktive Spannung beim Säugling wieder auftritt und sich nach einer Befriedigung sehnt. So entsteht ein kohärenter Rhythmus zwischen Hunger und Sättigung, Anspannung und Entspannung, Essen und Schlafen usw. Dies erweckt den Eindruck seitens des Säuglings, als hätte er die Brust erzeugt.[89] Daher ist Richir der Meinung, man müsse phänomenologisch unterscheiden zwischen dem, was das Kind halluziniert, und der Brust als eigentlich zur Mutter gehörigen.[90] Der Säugling vermag es aber in Wirklichkeit nicht, etwas zu schaffen, das seine triebhaften Bedürfnisse (wir sind noch in der Phase des primordialen Zustandes, wo der Säugling praktisch mit einem Tier[91] zu vergleichen ist) befriedigen würde. Zugleich sieht es so aus, als hätte die Mutter allein diese Illusion erzeugt, es ist die Anpassung der Mutter an seine Bedürfnisse, die diese Illusion erzeugt, da die Anpassung durch absolute Verfügbarkeit kenngezeichnet ist. Diese Illusion entsteht deshalb aus der Annahme, dass „es eine äußere Realität gibt, die der eigenen Schöpfungsfähigkeit des Kindes entspricht."[92] So wird ersichtlich, dass weder die Bedürfnisse des Säuglings allein

[88] Das heißt, sie können auch zur Realität führen, wenn sie im Übergangsraum das Element des Spieles thematisieren können, wie wir gleich zeigen werden.

[89] Der hier geschilderte Gedanke ist offensichtlich angelehnt an Milners *On Not Being Able to Paint*. Für den Letzteren hat der Dichter in uns die Außenwelt für uns geschaffen. Dem Dichter ist dies dadurch gelungen, dass er es vermag, das Vertraute im Unvertrauten zu sehen. Cf. Marion Milner, *On Not Being Able to Paint*, Revised edition, London: Heinemann 1957.

[90] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 279.

[91] Es dauert eine Weile, bis er vermenschlicht wird. Allein schafft er dies nicht. Vielmehr braucht er die Mutter, die ihn Schritt für Schritt in die Welt der Realität einführt. Diese Idee wird später im Zussamenhang der transzendentalen Interfaktizität behandelt.

[92] Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality*, London/New York: Routledge Classics 2005, S. 16: „That there is an external reality that corresponds to the infant's own capacity to create".

noch die Anpassung der Mutter allein diese Illusion erzeugen. Vielmehr entsteht sie aus der Überschneidung zwischen dem, was das Kind fantasiert (*Phantasma* oder Halluzination) und dem, was die Mutter bietet.[93] Es ist genau diese Eigenschaft der Überschneidung oder diese Übereinstimmung, die laut Richir den Eindruck erweckt, dass Mutter und Kind eins[94] wären und zueinander gehören würden, als ob die Brust oder die Mutter ein Teil des Kindes wäre. Diese Eigenschaft wird weiterhin auf die Übergangsobjekte und Übergangsphänomene übertragen. Wie sind diese aber zu verstehen?

Die Übergangsobjekte und das Übergangsphänomen entwickeln sich um die magische, fantasierende Kreativität des Kindes, das Grundbedürfnis nach Befriedigung usw. Aus diesen entstehen unterschiedlichen Aktivitäten: Etwa Faust bzw. Daumen in den Mund, Daumenlutschen. Nach einigen Monaten werden diese Aktivitäten auf die folgenden Objekte erweitert: weiche oder harte Objekte wie Puppe, Teddybär, Spielzeug. Man sieht, es gibt zwischen beiden Phasen einen Übergang, der einen Zwischenbereich eröffnet. Diese Entwicklung markiert die Beschäftigung mit den Daumen, dem Mund und die Manipulation von Spielzeugen. Das ist der „Zwischenbereich der Erfahrung“ (intermediate area of experience), von dem Winnicott gesprochen hat und der die Übergangsobjekte und die Übergangsphänomene ausmacht. Manchmal gibt es in diesem Bereich aber andere Phänomene, wie z. B. das Plappern des Kindes, oder sein Gebrauch von Objekten (z. B. Teile der Decke, Servietten, Wolle usw.), die intuitive Benennung dieser Objekte manchmal durch intuitive Nachahmung größerer Kinder usw. Das alles sind die „funktionalen Erfahrungen“,[95] die der Säugling macht. Winnicott scheint zu glauben, dass selbst in diesem aufkeimenden Stadium diese Phänomene normalerweise mit Fantasien[96] oder Gedanken einhergehen, als ob der Säugling die Objekte fantasiert und sich ausgedacht hätte. Hat er die Objekte halluziniert und erzeugt, dann ist verständlich, warum die Übergangsobjekte und

[93] Cf. *Ibid.*

[94] Das ist der Grund, warum Richir dem Kind ein Selbst abschreibt. Es habe weder ein Außen noch ein Innen. Siehe dazu Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 279. Gleichzeitig habe es keinen Zugang zur Mutter.

[95] Unter Funktion ist eine Art Pragmatismus der Phänomene gemeint, die für den Säugling von Nutzen sein können. Zum Beispiel in der triebhaften Meldung des Hungers, der Müdigkeit, der Einsamkeit, der Angst usw. kann er sich des Objekts bedienen. All dies kristallisiert sich zu einer Form der Erfahrung für das Kind, die aber ohne eine Art Fantasie zu verstehen ist. So entwickelt sich schon in dieser früheren Phase ein Muster. Das Muster kann in einer späteren Phase des Lebens wieder auftreten und für das Kind in depressiven Zeiten oder Momenten der Entbehrung weiterhin von großem praktischem Nutzen sein.

[96] Cf. Winnicott, *op. cit.,* 2005, S. 5.

Übergangsphänomene in der Illusion verwurzelt sind. Deshalb kann die ursprüngliche Illusion der magischen *Erzeugung der* (und die der *Kontrolle über die*) Brust auf die Übergangsobjekte und Übergangsphänomene übertragen werden. Zwar sind die Objekte nicht Teil des Kindes. Das Kind erkennt sie jedoch nicht als unabhängig von ihm, als im Besitz einer autonomen Existenz. Sie scheinen immer noch ein Teil von ihm zu sein, wie die Brust der Mutter, die sie symbolisieren.

Die Übergangsobjekte bzw. Übergangsphänomene sind bei Winnicott als der erste „Nicht-Ich"-Besitz bekannt, und sie werden von der Mutterbrust symbolisiert. Deshalb können sie die Illusion in der frühesten Phase des Lebens erweitern, die wir oben geschildert haben. Bei Winnicott werden die Übergangsobjekte im Leben erhalten, sofern sie diese intime Überschneidung zwischen der Lebendigkeit der inneren Objekte[97] und deren Entsprechung bei äußeren Objekten bewahren. Die Übergangsobjekte könnten für die inneren Brüste stehen – „könnten" besagt z. B., dass sie auch für die Mutter stehen könnten – wobei dieses Symbol unmittelbar mit einer inneren Brust verbunden und davon abhängig ist. Sie verschwinden aber oder zumindest verlieren sie ihre Bedeutung, sobald diese lebendige Überschneidung nicht mehr vorhanden ist. Wenn die äußere Brust in ihren Funktionen versagt (zum Beispiel, wenn sie es nicht schafft, da zu sein, sobald das Kind sie wegen Hunger usw. erzeugen will), könnte das innere Objekt seine lebendige Bedeutung für das Kind verlieren, obwohl diese Bedeutung nicht der objektiven Realität entsprach.

2.3.3.3 Der Übergangsraum bei Winnicott

Mit den Übergangsobjekten hat der Säugling bereits das Vermögen erworben, in einem Übergangsbereich zu sein, der die frühesten Erfahrungen des Kinds charakterisiert. Diese Übergangsobjekte führen den Säugling in „einen neutralen Erfahrungsbereich"[98] ein, der Subjektivität und Objektivität überspannt. Bei den Übergangsobjekten kann man nicht fragen, ob sie vom Kind subjektiv und kreativerweise geschaffen wurden, oder ob sie aus der Außenwelt entstanden sind. Man

[97] Dies offensichtlich in Anlehnung an Melanie Kleins Begriff des „internen Objekts". Darunter versteht Klein jene internen Bilder, die den äußeren Objekten entsprechen. Das Selbst verinnerlicht diese äußeren Objekte, die es aufnimmt. Dabei sind die Projektion und die Einmischung des Selbst in diesen internen Objekten zu sehen. Solche internen Objekte sind aus Trieben erzeugt, da sie inhärent sind. Der Begriff ist für psychische Prozesse wichtig, sowohl bei normalen als auch bei nicht normalen Fällen. Siehe dazu Stephen A. Mitchell, *The Origin and Nature of the „Object" in the Theories of Klein and Fairbairn*, in: Contemporary Psychoanalysis 17 (1981), S. 374–398.

[98] Cf. Winnicott, *op. cit.,* 2005, S. 17.

kann sagen, dass die Übergangsobjekte von einem Übergangsbereich der Erfahrung gekennzeichnet sind, den die Übergangsobjekte mit dem Spiel[99] gemeinsam haben.

Überspannt der Übergangsraum den Bereich der subjektiven Kreativität und den der objektiven Wahrnehmung, so ist die Illusion seitens des Säuglings aber noch lange nicht überwunden. Wie geht er also von der magischen, aber trughaften Kontrolle über die Mutterbrust (das Prinzip der Lust) aus zur Autonomie der Realität (das Prinzip der Realität)? Die Antwort, die Winnicott gibt, zeigt nicht nur, wie er sich von der Tradition (etwa der Verhaltenspsychologie, Freud und Neo-Freudianern usw.) verabschiedet, die statt dieser Beziehung zu anderen in der Welt die Befriedigung von instinktiven Trieben[100] in den Vordergrund stellt. Indem er den Bereich zwischen dem Selbst und dem anderen in der Welt als den Bereich des geistigen Lebens in den Vordergrund stellt, umgeht er damit auch weitgehend den Objekt-Subjekt-Dualismus, der dem Freud'schen Modell des Geistes innewohnt.

Das Spiel ist ein gutes Beispiel, das die Überwindung des Dualismus zeigt und veranschaulicht, wo der Übergangsraum evident wird. In *Playing and Reality* finden wir eine ausführliche Entwicklung des Spiels. Darin räumt Winnicott dem Spiel einen Raum und eine Zeit ein. Der Raum des Spiels nennt er einen potentiellen Raum (potential space), den er von der inneren und tatsächlichen Welt absetzt, und der zwischen dem Kind und der Mutter platziert ist.[101] Das Spiel setzt daher eine Mutter voraus, die es vermag, da zu sein – und die darauf wartet, gefunden zu werden –, und das darstellt, was das Kind finden könnte. Dieser Verlauf verleiht dem Kind ein Gefühl der Allmächtigkeit,[102] was seine Kontrolle der tatsächlichen Welt anbelangt. Der Spielraum ist deshalb weder eine innere psychische Realität noch eine äußere Welt. Er ist außerhalb des Individuums, obwohl er nicht zur äußeren Welt gehört. In diesem Raum bedient sich das Kind der Objekte aus dieser Welt im Dienst seiner inneren psychischen Bewegungen. Die körperliche Manipulation von „äußeren Phänomenen" geschieht also im Dienst seiner Träume, die auf die „äußeren Phänomene" abfärben. Wenn Winnicott von der Prekarität des Spiels spricht, dann liegt es an der Zugehörigkeit zu diesem Übergangsraum. Bietet das Spiel dem Kind die Gelegenheit, äußere

[99] Für Winnicott beweisen die Übergangsobjekte nicht nur den ersten Gebrauch eines Symbols, sondern auch die erste Erfahrung eines Spiels (cf. *Ibid.,* S. 130).

[100] Laura Praglin, *The Nature of the „In-Between". D.W. Winnicott's Concept of Transitional Space and Martin Buber's Das Zwischenmenschliche*, in: Universitas, Bd. 2, Nr. 2, 2006, S. 2.

[101] Cf. Winnicott, *op. cit.,* 2005, S. 55.

[102] Cf. *Ibid.,* S. 63.

Phänomene mit seinen psychischen Prozessen zu manipulieren, dann ist es nicht nur eine *kreative Erfahrung*, sondern auch die Grenze zwischen der Entwicklung des Übergangsphänomens und dem gemeinsamen Spielen (und damit auch kulturellen Erfahrungen).[103] Auf diese Weise ist das Kind bereit, die Welt der Illusion zu verlassen und auf den Weg der Realität gebracht zu werden, wo es ihm auch gelingt, allein zu sein,[104] wenn die Mutter mit ihrem Leibkörper nicht da ist.[105]

Die Mutter, die bei der Entstehung dieser Illusion eine wichtige Rolle spielte, muss sich nun auch am Desillusionierungsprozess beteiligen. Nicht irgendeine Mutter, sondern eine hinreichend gute Mutter ist dafür notwendig.[106] Sie passt sich nicht mehr komplett an die Bedürfnisse des Kindes an, sondern „immer weniger, allmählich, je nachdem, wie gut der Säugling in der Lage ist, mit ihrem Fehlen umzugehen".[107] Diese veränderte Anpassung ist erforderlich, um das Kind aus der trughaften Haltung herauszuholen „da die genaue Anpassung der Magie ähnelt und das Objekt, das sich perfekt verhält, nicht besser wird als eine Halluzination".[108]

Der Übergangsraum zwischen dem Kind und der Mutter bietet einen Spielraum für Kreativität an, auch wenn Winnicotts Beschreibung, wie dies geschehen soll, oft unklar ist. Er hinterlässt daher eine Lücke,[109] die gefüllt werden soll. Diese Lücke wird von Richir mit einer phänomenologischen Beschreibung gefüllt. Ihm geht es nicht um die Beschreibung der Kreativität, sondern darum, die Quelle dieser in der Phantasieleiblichkeit zu verorten, die erst durch das Verhältnis zwischen Kind und Mutter entwickelt wird. Das Verhältnis zwischen Mutter

[103] Cf. *Ibid.*, S. 69 ff.

[104] Cf. Donald Woods Winnicott, *The Capacity to be Alone,* in: The International Journal of Psychoanalysis XXXIV, Nr. 29 (1958), S. 416- 418.

[105] Cf. Richir, *op. cit,* 2006, S. 270.

[106] Cf. Donald W. Winnicott, *The Theory of the Parent-Infant Relationship*, in: *International Journal of Psychoanalysis*, Nr. 41 (1960), S. 585–595; Cf. Ders., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, New York: International Universities Press 1965.

[107] Unsere Übersetzung: Winnicott, *op. cit*., 2005, S. 14: „she adapts less and less completely, gradually, according to the infant's growing ability to deal with her failure".

[108] *Ibid:* „since exact adaptation resembles magic and the object that behaves perfectly becomes no better than a hallucination".

[109] Für weitere Lektüre kann man hier auf die Arbeit *The Nature of the „In-Between" in D. W. Winnicott's Concept of Transitional Space* von Praglin und auf Martin Bubers *Das Zwischenmenschliche* zugreifen. Praglin schreibt sowohl Buber als auch Winnicott einen poetischen Schreibstil zu. Dies hat zur Folge, dass ihre Prosa ein offenes Ende hat, „mit dem klaren Wunsch, dass der Leser seine eigenen Erfahrungen einbringt" (Meine Übersetzung, Praglin, *op. cit.,* 2006, S. 2: „with clear wish to have the reader fill in his [or her] own experiences").

und Kind in dem Übergangsraum wird bei Richir zum Modell der transzendentalen Interfaktizitat[110] – und später – der Individuation in der transzendentalen Intersubjektivität (Husserl) und des Zugangs zum Realen.

Wir fügen unsererseits hinzu, dass alle symbolischen Institutionen diesen Übergangsraum behindern. Das merkt man bei ihrer Vorbestimmung unseres Bezugs zur Welt und unserer Erfahrung dieser, wie wir später zeigen werden. Diese Institutionen behindert also die Kreativität des Spielraums. Das merkt man am besten bei der Sprache: sobald wir anfangen zu sprechen, stehen uns bestimmte Worte schon zur Verfügung.

2.3.3.4 Die χώρα (Leiblichkeit) als der transzendentale Schoß der Interfaktizität

Winnicotts psychoanalytische These, dass die Mutter oder eine mütterliche Äquivalenz für die Kontinuität des kindlichen Lebens erforderlich ist, dass das Verhältnis zwischen dem Kind und dessen Mutter – dieses war anhand der Brust ersichtlich – wichtig für die Einführung des Kindes in die Kulturwelt ist, inspirierte Richir, den transzendentalen phänomenologischen Sinn des mütterlichen Schoßes herauszuarbeiten, der die Funktion der Brust phänomenologisch erweitert.[111] Dabei verlassen wir einen natürlichen Boden, wo der Akt des Fütterns

---

[110] Dieses Register unterscheidet sich vom Register der transzendentalen Intersubjektivität dadurch, dass es sich bei dem ersten nur um die „Erahnung“ oder „Apperzeption“ der Austausche der Blicke, also der „perzeptiven“ *Phantasiai* handelt. Dabei ist also der Leibkörper noch nicht konstituiert, in dem Sinne, dass es noch keinen inneren und äußeren Raum gibt, wie es im Falle der transzendentalen Intersubjektivität ist. In *Phantasia, imagination, affectivité* vergleicht Richir die transzendentale Interfaktizität mit der an Husserl angehlehnten Primoridialität des Leibes, wo der Leib noch kein Außen hat, auch wenn er der Nullpunkt aller Orientierung im Raum ist. Wir werden in einem späteren Kapitel den primordialen Leib behandeln. Zunächst halten wir die Idee fest, dass der primordiale Leib in enger Verbindung zur transzendentalen Interfaktizität zu verstehen ist. Der Grund ist nämlich – und das macht die Eigenschaft der transzendentalen Interfaktizität aus –, dass diese nicht auf die Erfassung eines Objekts (eines Menschen) zielt, wie es bei der transzendentalen Intersubjektivität der Fall ist. In der transzendentalen Intersubjektivität wird eine Intimität nicht so sehr von der Ferne erfasst, wie sie in der *Chora* erfasst wird. Das erklärt auch, warum die sich darin durchkreuzenden Blicke auch in der Virtualität geschehen können. Cf. Marc Richir, *L’écart et le rien: Conversations avec Sacha Carlson.* Grenoble: Editions Jérôme Million 2015, S. 241 f.

[111] Unter Schoß versteht Richir nicht mehr die Brust allein, sondern alles, was sie umgibt. Dementsprechend umfasst der Schoß die mütterliche körperliche Wärme, ihre Zartheit, ihren Geruch, ihre Stimme, ihre Gestik usw. Dabei spielt für Richir die Brust seitens des Kindes eine nicht auffällige Rolle. Das heißt, sie soll nicht mehr reduktionistisch betrachtet werden, wie ein Teil des mütterlichen Körpers reduktionistisch vom Kind betrachtet werden würde.

und Ernährens ein physischer ist. Wie kann also der Schoß ein transzendentaler Boden der Interfaktizität sein? Was ist damit phänomenologisch gemeint?

Richir schreibt dem Verhältnis zwischen Mutter und Säugling, was die Veränderung der Anpassung an den Säugling angeht, eine aus der Physik abgeleitete Phasenverschiebung (*Déphasage)* zu. Dies impliziert zugleich eine Phasenverschiebung[112] zwischen dem Rhythmus des Hungerhabens und dem Rhythmus der mütterlichen Verfügbarkeit. Aus diesem *ursprünglichen Abstand* entsteht eine Halluzination, in Richirs Begriff eine „leere *Phantasia-Affektion*", die eine Art Angst und Unzufriedenheit wegen der Unbefriedigung durch Mangel an mütterlicher Verfügbarkeit übersetzt. Richirs These ist nämlich, dass sich dieser *Abstand*, diese Phasenverschiebung in *lebendigen Austausch*, also in *Sprachphänomene*[113] (*phénomènes de langage)*[114] umwandeln kann.

Die Unzufriedenheit oder die Unbefriedigung impliziert eine Art Anspannung aufgrund des Hungers. Für das Kind kann das den Anfang einer geistigen Bewegung im phänomenologischen Sinne (phänomenologischer Schematismus des Sprachlichen) bedeuten, wo etwas im Säugling vorgeht, egal wie unbestimmt dieses sein mag. Dass ein Kind aus der Unverfügbarkeit der Mutterbrust heraus das Brustlutschen durch ein Daumennuckeln ersetzt, beweist für Richir den Anfang eines kreativen Spiels, wo ein Austauch von Sinn von großer Bedeutung ist, egal wie primitiv und roh er sein mag. Dieser Austausch kann auch bei einem anderen Ersatz geschehen, wie z. B. dem Mund, wenn er als ein Übergangsobjekt beim Brustlutschen fungiert. Dabei wird er zum Ort des vorläufigen Austausches von „Sachen" (wie z. B. Geruch, Qualität des Geschmacks, dem Klang der Stimme), die in der *χώρα* geschehen. Offensichtlich handelt es sich dabei nicht um „Leibvorkommnisse", sondern um „Leiblichkeitsereignisse" (*événements de Leiblichkeit*), wo ein Sprachphänomen vage *schematisiert*[115] wird. Dabei aber öffnet sich der zwischen den beiden entgegengesetzten Rhythmen

[112] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 280 f.

[113] Cf. *Ibid.,* S. 281.

[114] Richirs Begriff von *phénomène de langage* zielt darauf ab, Sinn zu artikulieren, der ursprünglicher als die Sprache selbst ist, wobei ursprünglich nicht im Sinne einer metaphysischen Voraussetzung – z. B. im Sinne von *Arche* (*αρχή*) – verstanden werden soll. Im Gegensatz zur Bedeutung, welche das Gebiet des Sprachsystems thematisiert, markiert das Sprachphänomen ein Abenteuer des Sinnes, denn es wird auch nicht durch ein *Telos* (*τέλος*) gekennzeichnet, wobei dieses Abenteuer ständig auf der Suche nach sprachlichen Ausdrücken ist.

[115] Siehe oben unsere Auslegung des phänomenologischem Schematismus. Cf. auch *Ibid.,* S. 282.

verortete *Abstand* letztendlich zu einem Übergangsraum, in dem eine nichtdarstellbare (es sei denn sehr vage) Alterität auftaucht und für das Kind eine *stabile Unterstützung für das Leben*[116] darstellt. Das *Da-Sein dieser* Alterität ist nicht da wie in einem Raum, sondern in der *Phantasia-Affektion.*[117] *Nur* aus solch einem Zusammenhang kann Austausch entstehen. Das sind alles Instanzen von Richirs These des lebendigen Austausches.

Wir reden gerade von der *Leiblichkeit,* also *der* $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, die bei der transzendentalen Geschichte des Kindes der Sitz für *Phantasia-Affektion* ist, die wie die platonische $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ traumhaft ist, auch wenn es noch keine Darstellung der realen Welt gibt, aber eine „Sachlichkeit"[118] schon in der Schwebe ist. Diese Leiblichkeit verleiht der Brust seitens des Säuglings ihre Lebendigkeit. Sie beweist ihre Wahrhaftigkeit und Leibhaftigkeit. Diese Leiblichkeit ist für uns in diesem Zusammenhang also die nichtdarstellbare Unterstützung, die dem Säugling eine Alterität bietet, damit überhaupt irgendein Austausch zwischen dem einen und dem anderen entstehen kann. Der Verweis auf „Unterstützung" ist eine bewusste Kritik an jenen Denktraditionen,[119] die etwa durch Heidegger und Biswanger

[116] Cf. *Ibid.,* S. 281.

[117] Cf. *Ibid.*, S. 282.

[118] Diese befindet sich zwischen Darstellung und Nichtdarstellbarkeit. „Etwas" ist apperzipiert in dem Übergangsraum, aber dieses kann man noch nicht mit einem Begriff als „so" und „so" festlegen. Sagen wir z. B., dass die Brust apperzipiert wird. Sie wird nicht als ein Objekt wahrgenommen, also nicht anschaulich, sondern als eine Sachlichkeit dargestellt. Da die Sachlichkeit zwischen einer Darstellung (z. B. ein Ding) und einer Nichtdarstellbarkeit steht, ist das, worum es bei ihr geht, nicht darstellbar, auch wenn dieses real ist. Das also, worum es bei dieser Sachlichkeit der Brust oder irgendeines mütterlichen Körperteils – z. B. der Stimme, dem Geruch, der Wärme usw. – geht, ist die Leiblichkeit. Hinter dieser Letzteren schwebt unendlich eine Alterität, die einem durch die *Phantasia-Affektion* zugänglich ist (*Ibid.,* S. 282).

[119] Während es sich bei Heidegger um die symbolische Stiftung eines heroischen und entschlossenen Daseins (existenzial) handelt, geht es Binswanger um die symbolischen Stiftung von Dasein als eines Wir in der Liebe (existenzial und transzendental). Diese „Ideale", zu denen laut Richir die Phänomenologie keinen Zugang hat, da sie unter anderem zur symbolischen Zirkularität verurteilt ist, vermögen es nicht, dem Säugling diese Unterstützung zu verleihen (Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 261). Die Zirkularität besteht aus dem existentialen oder transzendentalen Ideal und aus dem, wofür es ein Ideal ist, ohne aber dabei Zugang zu seinem konkreten Inhalt, also zu diesem „Wofür" zu geben. Dies bedeutet, dass die darin vertretenen ontologischen Argumente nicht verwirklicht werden können. Das Ideal gehört zum Inhalt und umgekehrt. Nur haben wir keinen phänomenologischen Zugang zu dem Ideal (Cf. Richir, *Ibid.,* S. 227). Das Ideal vermittelt den Eindruck, Existenz zu ermöglichen. Das Ideal z. B. eines absoluten Anderen (Wesens: wie Gott oder das durch den Tod vereinzelte Dasein, das nur im *Seinkönnen* liegt, oder die Stimme des Gewissens, oder was Richir als Daimon beschreibt) gibt den Eindruck, das „absolute Hier" (das „ich" mag sein) zu beherrschen und

repräsentiert sind, die die Alterität als ein Ideal verstehen, sei es existenzial oder transzendental. Im nächsten Abschnitt werden wir diese Unterstützung anhand des austauschenden Blickes konkretisieren. Dadurch soll klarwerden, dass diese Unterstützung der transzendentale Boden der Leiblichkeit des Säuglings ist. Die Leiblichkeit als eine nichtdarstellbare Unterstützung kann nicht nur auf den Austausch zwischen Mutter und Säugling reduziert werden. Denn sie ist, wie wir zeigen werden, auch diese nichtdarstellbare Unterstützung, sofern sie die Überkreuzung eines anderen Blickes[120] ermöglicht, sei es der Blick des Malers, den dieser dem Kunstwerk aufgedrückt hat, oder der Blick des Schauspielers, der einen bestimmten Protagonist, sagen wir *Okonkwo* aus *Things Fall Apart,* „perzipieren" lässt.

Obwohl die Wanderschaft des *Sehens* seine Lokalisation an einem bestimmten Ort erschwert, da es überall und nirgendwo ist, ist der *Mutterblick* im Gegenteil das Einzige, was das wandernde Sehen des Säuglings fixieren kann. Es wird nicht bei einem Gesehenenen fixiert, bei dem es sich vergessen würde, sondern bei einem Blick. Der Blick hat seinen Ursprung in einem Teil des Leibkörpers (den Augen), was dann den Eindruck erweckt, als wäre er rein physikalisch. Im Gegenteil geht der Blick über das Physikalische hinaus, denn er wird von der Leiblichkeit und der *Phantasia*-Affektion gefüllt, die den Augäpfeln innewohnt und sie animiert. Einmal gefüllt und bewohnt, vermag das Sehen, das nun zum Mutterblick wird, einen Blick zu erwecken, der erst dann auf den blickenden Mutterblick zurückblicken kann. So kreuzen sich die Blicke. Hier ist die Einfühlung stark am Werk. Nur der mit Leiblichkeit und *Phantasia-Affektion* gefüllte Mutterblick, der sich dem Übergangsraum öffnet, kann einen anderen Blick zum Austausch der *Phantasia-Affektion* einladen. So schreibt Richir: „Durch diese Mediation wird der Blick anderer gefühlt […] (in dem was wir als Affektion gekennzeichnet haben) und wird in *Phantasia* ‚perzipiert'".[121] Nur der Blick des Säuglings, der sich von einem nichtdarstellbaren leiblichen Leben hinter den Augäpfeln angeblickt fühlt, kann in den Übergangsraum eintreten und die

---

unterzuordnen. Richir lehnt diese Annahme ab und schreibt nur dem Modell Winnicotts der leiblichen Unterstützung die Ermöglichung des „Existenz" zu. Der mütterliche Schoß mit allem, was dazu gehört, ermöglicht den Eintritt in die Kontinuität der „Existenz". Um dieser Leiblichkeit alle Art von Idealismus abzuschreiben, fügt Richir hinzu, dass die Mutter aber kein Schöpfer der Menschheit wie Gott ist. Vielmehr ist sie diejenige, die anhand ihrer guten menschlichen Leiblichkeit, Leibhaftigkeit dem Säugling Zugang zur Leiblichkeit, Leibhaftigkeit und „Existenz" ermöglicht (Cf. Richir, *Ibid.,* S. 261).

[120] Cf. Richir, *op. cit.,* 2015, S. 242.

[121] Richir, *op. cit.,* 2006, S. 291: „C'est par cette médiation que le regard d'autrui est senti ou ressenti (dans ce que nous avons repéré comme l'affection) et est ‚perçu' en *phantasia.*"

Phantasia-Affektion seiner Leiblichkeit mit der *Phantasia-Affektion* der mütterlichen Leiblichkeit austauschen.[122] Der Blick, der sich also angeblickt fühlt, fühlt sich in dem Blick auch implizit verstanden,[123] während er sich zugleich als verständnisvoll in den Austausch der Blicke gibt. Ohne diese nichtdarstellbare Unterstützung der Leiblichkeit und der dazugehörigen *Phantasia-Affektion* würde überhaupt kein Bezug zum anderen stattfinden.

Die These des Austausches verweist auf die archaischste, lebendige, leibliche Schicht der Weltbezüglichkeit durch die Kommunikation – in diesem Fall zwischen Mutter und Säugling –, auch wenn diese eine vorsprachliche und kreative Verständigung ohne vorbestimmte Regeln impliziert. In dieser archaischsten Schicht des Austausches zwischen Mutter und Säugling siedelt Richir den Begriff der transzendentalen Interfaktizität an. Aber damit ist man der Gefahr ausgesetzt, die transzendentale Interfaktizität so zu betrachten, als wäre sie nur auf das kreative und kommunikative Verhältnis zwischen Mutter und Kind beschränkt. Denken wir so, dann haben wir das, worum es bei Richir geht, verpasst und hätten das Eigentliche mit dem Fiktiven verwechselt. In dem Begriff der Interfaktizität („*Interfacticité*“) steckt das französische Wort „*factice*“, das sich auf ein Unechtes, Imitiertes, Nichtnatürliches bezieht. Das, worum es dabei geht, ist das Phänomenologische. Dieses Verhältnis zwischen Mutter und Kind soll eher als Modell für die Intersubjektivität und Weltbezüglichkeit dienen. Darum schreibt Richir: „[D]er Schoß – und das *ist fiktiv,* aber notwendigerweise am Ursprung der mütterliche Schoß, den wir sehen werden, werden wir *in diesem phänomenologischen Sinne niemals verlassen*“.[124] Dass *wir niemals* den mütterlichen Schoß verlassen, soll genau besagen dass alle Fixierung auf den kindlichen Austausch aufgehoben ist. Jede Fremderfahrung oder jede Begegnung mit einer Alterität, jede transzendentale Koexistenz (Husserl) setzt also eine aktive, deshalb kreative im Sinne von schöpferisch, und kommunikative Sinnbildung voraus. Aus dem Zitat können wir weitere Schlussfolgerungen ziehen. Erstens impliziert die transzendentale Interfaktizität eine Pluralität in der Alterität. Sie soll nicht mehr in den Solipsismus verfallen, wie bei Husserl. Zweitens kann man sich nach dem Status dieser Alterität fragen: Gibt es etwas wie eine reine Alterität, die sozusagen ohne etwas anderes einen Zugang zur Welt schaffen kann? In einem späteren Kapitel werden wir u. a. auf diese Frage eingehen, denn wir glauben, dass eine reine Alterität, also eine einsame Alterität, nicht möglich ist. Die Struktur der

[122] Cf. *Ibid.,* S. 286.

[123] Cf. *Ibid.*, S. 291.

[124] *Ibid.,* S. 281: „le giron – et qui est *facticement*, mais nécessairement, à l'origine, le giron maternel, dont nous allons voir qu'en *ce sens phénoménologique, nous ne le quittons jamais*“.

Innerlichkeit ist nicht mehr ohne das ständige Hin und Her in der Leiblichkeit denkbar, wobei das Hin und Her zwischen einer Pluralität von Alteritäten stattfindet. Der Andere als dieser mütterliche Schoß ist deshalb ursprünglich gegeben in jedem phänomenologischen Subjekt.

Der Schoß ist der Boden, also der Protoraum zur transzendentalen Interfaktizität, sofern er dem Kind die leibliche Unterstützung[125] zum lebendigen Austausch bietet. Damit ist nun die oben gestellte Frage beantwortet. Für uns übersetzt all das die Notwendigkeit der Leiblichkeit für den Bezug zur Welt. Da die *χώρα* (Leiblichkeit) nur im Übergangsraum des freien Spiels der *Phantasia*[126] fungieren kann, hält sie *uns* fest und unterstützt *uns*. Das heißt, dass sie das *phänomenologische Subjekt* vom Griff der Intentionalität (und auch der Illusion) fernhält, sei es durch die Imagination oder durch die Wahrnehmung, in der es sich verlieren[127] würde. Dieser Verlust würde passieren, wenn *z. B.* der Blick *leiblos* wird, wenn er sich der Imagination oder dem anonymen und wandernden Sehen ausliefert, das sich im Gesehen verliert. Das heißt, wenn der Blick seine Leiblichkeit verliert, verfällt er in die Phantomleiblichkeit,[128] die überall und nirgendwo ist, und die den „Blick" nun ernährt. In solch einem Falle ist keine Weltbezüglichkeit mehr möglich. Ferner bedeutet das Fernhalten vom Griff der Leiblichkeit, dass die *χώρα* (Leiblichkeit) nichts enthält oder behält, was Gegenstand von Doxa sein könnte.

---

[125] Es muss betont werden, dass wir uns auf einem anderen Boden befinden. Dieser, so kann man sagen, ist nicht mehr der natürliche, sondern – mangels eines besseren Ausdrucks – ein psychischer, wobei es sich wiederum nicht um einen Psychologismus handelt. Dieser Boden ersetzt den des natürlichen Ernährens mit dem der psychischen Unterstützung.

[126] Als „eine nicht zentrierte und unendliche Peripherie" können nur die *Phatasiai (-Affektionen)* und nicht die Gegenstände von *Doxa* in ihr schweben (Cf. *Ibid.,* S. 270). Angelehnt an Platons *Timaios* hat Richir die *χώρα* (für Richir Leiblichkeit) als den Behälter der Phantasie-Affektionen (bei Platon sind das die Träume) interpretiert. Die Halluzination der Brust (im Sinne Winnicotts) durch das Kind ist wie ein Traum im Sinne Platons. Für Richir ist der Traum eine Überspannung des Nichtfiguierbaren in den Phantasie-Affektionen und Figurationen von Imaginationen und Affekten. Träume stehen für Richir für die *Phantasiai*, wenn sie etwas darstellen oder figurieren. Deshalb signalisieren sie den Übergangsraum. Aus der *Phantasia* kann auch Intentionalität durch eine Umsetzung entstehen. Das heißt, die *Phantasiai* könnten auch in Objektintentionalität verfallen. Wenn das passiert, verlieren sie ihre Lebendigkeit und Leiblichkeit. Wenn also die *Phantasiai* in Imagination umgesetzt werden, werden sie nicht mehr von der Leiblichkeit, sondern von einem Phantomleib genährt.

[127] Cf. *Ibid.,* S. 269.

[128] Zunächst versteht sich dieser Leib als ein fiktiver und imaginärer Leib, der überall und nirgendwo ist. Im vierten Kapitel wird es ausführlich behandelt.

2.3.3.5 Von χώρα (Leiblichkeit) zu *τόπος* (Leib): Individuation

Die These des Austausches hat gezeigt, dass die tierische Phase erst durch die transzendentale Interfaktizität überwunden wird, wenn das Kind durch die Leiblichkeit der Mutter zur Welt und zum eigenen Leib gelangen kann. Nachdem wir uns mit der These des Austausches bei Richir beschäftigt haben, wo die leibliche Unterstützung der Alterität in den Vordergrund getreten ist, wollen wir nach dem Status dieser Alterität fragen. Die Alterität ist die Kehrseite der *Ipseität*. Wird sie als ein „*Quid*" oder ein „*Qui*" perzipiert"? Wie und wodurch ist sie dem phänomenologischen Subjekt zugänglich? Die Antwort, die Richir gibt, ist paradox: „Was der Blick, der so geweckt wird, wenn er als Blick angeblickt wird, buchstäblich betrachtet, ist jedoch nicht der andere Leib selbst des anderen (der Mutter), sondern sozusagen ihr Leib ‚in der Abbildung' d. h. ihr Leibkörper."[129] Nach Richir verfügt der Leibkörper als das „körperliche Ganze" über einen doppelten Charakter, der mit dem zugrundeliegenden oder neutralen „X" bei Waldenfels verglichen werden könnte.[130] An sich ist er das „Ganze" (*δλον*),

---

[129] *Ibid.,* S. 286: „Ce que le regard ainsi éveillé en étant regardé comme regard prend littéralement en vue, ce n'est pas cependant le Leib lui-même autre d'autrui (la mère), mais pour ainsi dire son Leib ‚en effigie', c'est-à-dire son Leibkörper."

[130] Für Waldenfels löst dieses neutrale „X" das Problem der Zweisubstanzenlehre Descartes', die sich mit der Problematik beschäftigte, „wie zwei verschiedenartige Seiende als zusammenhängend gedacht werden können" (Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000, S. 247). Descartes verwies dabei auf die Zirbeldrüse, die mit der kausalen Wechselwirkung verbunden ist. (Für eine ausführliche Analyse cf. Gregor Betz, *Descartes' „Meditationen". Ein systematischer Kommentar,* Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2011, S. 236). Bei der Wechselwirkung ist ein Medium wichtig, wodurch die Wirkung der Seele zum Leib übergeht oder umgekehrt. Für ihn ist damit die Problematik der Zweisubstanzenlehre nicht gelöst. Wenn aber die Verdoppelung der zwei Substanzen durch dieses X ersetzt wird, dann haben wir nicht mehr zwei Substanzen, sondern „zwei *Blickweisen* […] wie etwas erscheint" (Waldenfels, *op. cit,* 2000, S. 248.) In Bezug auf die Leibthematik ist das neutrale „X" in zwei unterschiedlichen Erscheinungsweisen oder Erscheinungsaspekten zu betrachten. Wir zitieren ausführlich dieses „X" in seiner doppelten Gestalt, das eine Alternative zur Verdopplung ist, wodurch wir zwei Substanzen hätten – für Descartes Leib als *res extensa* und Seele als *res cogitans* (Cf. René Descartes, *op. cit.* 1959.) – die für Waldenfels Körper und Leib entsprechen: „‚Dieses X erscheint als Leib und als Körper'; dabei stünden Leib und Körper für zwei Attribute oder Aspekte, die dem X zugeschrieben werden. Dieses X wäre dem Leib und dem Körper gegenüber neutral. Wir würden dann sagen: hier gibt es ein X, das in doppelter Gestalt auftritt. Spinoza denkt es sich so: *Deus sive natura.* Natur und Geist sind zwei Aspekte desselben, das Zugrundeliegende ist dasselbe, das sich in zwei Aspekten zeigt. Ein anderes vielzitiertes Beispiel findet sich bei Frege: Der Planet Venus taucht auf als Abendstern und als Morgenstern. Es gäbe also den physischen Planetenkörper, der in zwei Konstellationen auftaucht: am Morgen *als* Morgenstern und am Abend *als* Abendstern.

aber in einem anderen Sinne ist er „Ort" (*τόπος*). Was ihm noch den rätselhaften und paradoxen Charakter verleiht, ist seine abstrakte[131] Seite. Er ist zugleich beweglich (Körper) und unbeweglich (Leib). Handelt es sich um seine Trägheit, Leblosigkeit, die ihn der Erfassung des Sehens ausliefert, dann stellt dieses seine abstrakte Seite als Körper dar. Geht es aber um seine leibliche Lebhaftigkeit, die nur dem Blick zugänglich ist, dann haben wir es mit seiner abstrakten Seite als Leib zu tun. Dieses Paradox liegt also in dem doppelten Charakter des Leibkörpers. Deshalb schreibt Richir, dass nicht der Leib selbst des anderen, sondern dessen Leib „in der Abbildung" also der Leibkörper „perzipiert" wird. Es ist also der Leib, insofern er Leibkörper ist, der figuriert oder apperzipiert werden kann. Der Leib als die abstrakte Dimension des Leibkörpers ist im klassischen Sinne nicht wahrnehmbar. Er kann nicht mit der Körperlichkeit gleichgestellt werden, welche ihn in Raum der Welt externalisieren und ihn zum Ding (*Quid* in der Positionalität von *Doxa*) machen würde.

Ist der Leib nicht im Raum der Welt als Körper wahrnehmbar, dann ist er nicht figurierbar, sei es durch die Perzeption (Wahrnehmung) oder durch die Imagination.[132] Das Sehen kann ihn also nicht erfassen. Deshalb schreibt Richir: „Leib [...] ist in gewisser Weise die unsichtbare Peripherie des Ganzen [...] und es ist

Dahinter stünde ein identischer Planet, der – wenn man von einer Natur an sich ausgeht – weder abends noch morgens auftritt, weil er ja von sich selbst aus keinen Bezug zu einem bestimmten Beobachter und seinen Tageszeiten hat. Doch können wir beim Leib auch so vorgehen? Wir hätten dann ein identisches X im Hintergrund, das einmal als Leib einer Person und einmal als Körperding erscheint. Das zugrundeliegende X wäre eine neutrale Instanz" (Waldenfels, *op. cit.,* 2000, S. 250 f.). Zwar benutzt Waldenfels „in diesem Kontext" den Begriff des Leibkörpers nicht, der für ihn auf den „Zusammenhang von Leiblichkeit und Körperlichkeit" hinweist. Aber sein Begriff des neutralen „X" fasst diese Idee des Leibkörpers als Ganzes mit einem doppelten Charakter zusammen. Die doppelten Charaktere stehen für Waldenfels für die zwei Aspekte des „X". Der Leib steht also für die Natur und das Körperding steht für die Kultur, wobei der Leib einen Vorrang hat. Deshalb sprechen wir von Leibkörper und nicht Körperding. (Für eine ausführliche Analyse: Cf. *Ibid.,* S. 246–252).

[131] Husserl hat schon die alte Leib-Seele Problematik im Kontext der Herausarbeitung der Grundbegriffe Leib, Körper und Leibkörper behandelt. Richir übernimmt dieses alte Problem, um seinen rätselhaften Charakter zu zeigen. Bei ihm sind die unterschiedlichen Aspekte ineinander verflochten, auch wenn wir diese *abstrahierend* auseinanderhalten können. Die Lebendigkeit des Leibkörpers liegt nicht in irgendeiner begrifflichen Unterscheidung, sondern in der Verflechtung seiner unterschiedlichen Ineinander. Der Abstand zwischen (bzw. das Zusammenhalten von) den unterschiedlichen Aspekten ist für ihn das Wichtigste.

[132] Die Imagination würde anhand eines Phantasmas – also eines Phantoms im Husserl'schen Sinne – den Leib entführen, sodass dem Leib eine Positionalität durch die Intentionalität verliehen wird. Die intentionale Entführung des Leibes und deren Verknüpfung mit einem Phantasma macht ihn zu einen Phantomleib, weil das Phantasma nicht zur Realität gehört.

diese Peripherie, die nirgends für das Sehen ist, die für es verloren geht."[133] Was kann also diese unsichtbare Peripherie erfassen, die im Übergangsraum erscheint? Dieser schwer fassbare und unbestimmte Bereich ist nur der Leiblichkeit zugänglich, welche ihn erfassen kann. Genau deswegen vermag es nur die Leiblichkeit, den Leib zu „perzipieren" (damit ist eine Erfassung gemeint, die nicht durch die Wahrnehmung, sondern durch die *Phantasia* möglich ist).

Ist der Leib, oder dessen Abbildung als Leibkörper, also anhand der Leiblichkeit erfasst, dann haben wir es eher mit einer Alterität und nicht mit einer Exteriotität[134] zu tun. Die Alterität ist nur dem mit *Phantasia-Affektion* erfüllten Blick zugänglich. So ist der Leibkörper der Leib, sofern er anhand der Gestik, der Gebärde, der Wörter, der Stimme, des Gebarens[135] usw. die Alterität von innen her erfasst, wie die Begriffe *Phantasia, Imagination, Affektivität* schon ihrem Sinn nach klarmachen. Der Leib ist für uns das „Selbst" (auf Französisch *soi*; auf Lateinisch *qui)*, das im Übergangsbereich apperzipiert wird. Erst hier gelingt es dem Kind, die tierische Phase zu verlassen. In der transzendentalen Interfaktizität begegnet das „Selbst" anhand der Leiblichkeit seiner „Abbildung", wobei diese Abbildung nicht als eine „Kopie" eines Originals verstanden werden soll. Das Kind erkennt anhand des Erweckens seines Blickes durch den mütterlichen Blick (Leiblichkeit) den Leib(Körper) seiner Mutter dort und kann dadurch zur Erkenntnis kommen, dass dieser Leib(Körper) hier – als wäre dieser eine Abbildung des Leibs(Körpers) dort – seiner[136] ist. Nun erscheint ihm der Leib(Körper) hier als sein eigener. Das Kind ist durch die Leiblichkeit vermenschlicht[137] und kein Tier mehr und kann deshalb dadurch Schritt für Schritt auf den Weg der Kultur gebracht werden. Wie ersichtlich wird, bewegen wir uns von der Leiblichkeit ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) zum Leib ($\tau\acute{o}\pi o\varsigma$). Damit ist die Problematik des *verminderbaren*

Es ist überall, nirgendwo in der realen Welt der Wirklichkeit. Es ist fiktiv und nur ein Scheinphänomen. Solch ein Leib kann nur ein Phantomleib sein.

[133] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 289: „Le Leib [...] est en quelque sorte la périphérie invisible du tout [...] Et c'est cette périphérie, nulle part pour le voir, qui est perdue pour lui".

[134] Cf. *Ibid.,* 286 ff.

[135] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 255.

[136] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 287.

[137] Eine Stelle in *Phantasia*, *Imagination, affektivité* macht diese Individuation deutlich: „Mit anderen Worten ist die Apperzeption des Absoluten hier (es ist „das erste Objekt", sagt Husserl in den *Cartesianischen Meditationen*) auch nur die Apperzeption eines anderen absoluten Hiers insofern mein absolutes Hier sozusagen durch sie individualisiert wird." (Richir, *op. cit.,* 2004, S. 276: „ Autrement dit, l'aperception de l'ici absolu (c'est „le premier objet» dit Husserl dans les *Meditations cartesiennes)* n'est aussi aperception d'un autre ici absolu que dans la mesure où par elle s'*individue* pour ainsi dire mon ici absolu".

Abstands zwischen Leib und Leibkörper, auf die wir bei der Ausarbeitung des aristotelischen *τόπος* aufmerksam gemacht haben, nun anhand der Leiblichkeit gelöst. Aber mit der Konstitution des Leibkörper haben wir auch das Register der transzendentalen Interfaktizität verlassen.

An dieser Stelle wollen wir ganz kurz auf den Zusammenhang zwischen den Leibbegriffen anhand einer Stelle in *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et L'Espace* verweisen:

> Die *Chôra* ist auch nicht die phänomenologische Grundlage von Topos, da es vor allem der Leibkörper und der Körper sind, die der unbeweglichen Grenze des Ortes „Materie geben". Der Leibkörper ist von seiner physischen Basis her in seiner Körperdimension heterogen zur *Chora* – er ist dort nur durch seine Leiblich-Dimension eingeschrieben, als wäre es im Gegenzug aufgrund unseres Ausgangspunkts jetzt der Leibkörper-Bastard, der die illokalisierte und flüchtige Leiblichkeit – wenn auch der Schoß oder transzendentaler Boden – zur Körperlichkeit verknotet, die nur „lebendig" sein, einen Blick selber leiblich tragen kann, wenn sie einen Ort, einen Leib findet, wo sie sich als ein absolutes *Hier* unter der transzendentalen Interfaktizität lokalisieren oder definieren kann, die die Pluralität des absoluten Hiers trägt und dort ist, ohne verschlungen zu werden.[138]

Die *χώρα* ist nicht die Basis von *τόπος*. Damit will Richir betonen, dass der Leib seine Materialität sowohl vom Leibkörper als auch vom Körper erhält. Der Leibkörper ist deshalb nicht mit *χώρα* zu vergleichen, da der erstere physisch ist. Der Leib ist dieses Selbst, von dem wir gesprochen haben. Der Leibkörper ist die physische Verbindung der Körperlichkeit zur *χώρα*. Nun bekommt die Körperlichkeit, also die reine Exteriorität, ihren Platz vom Leib, durch den sie Lebendigkeit erfährt. Dieses Selbst ist als das Unbewegliche und als das absolute Hier der Nullpunkt zur Orientierung im Raum der Welt, während dem Leibkörper die Deckungsgleichheit mit der Welt des Seienden zugeschrieben werden kann. Mit der Stiftung von Leibkörpern in der Welt des Seienden sind wir bereit für die Stiftung der Intersubjektivität. Die erstere darf aber die Innerlichkeit des Leibes nicht ausschließen, der zu ihrem wesentlichen Teil gehört.

---

[138] Richir, *op. cit.*, 2006a, S. 303: „La *chôra* n'est pas non plus la base phénoménologique du topos puisque c'est tout d ' abord le Leibkörper et le Körper qui „donnent matière" à la limite immobile du lieu. Physique par sa base, le Leibkörper dans sa dimension corporelle est hétérogène à la *chôra* – il s'y inscrit que par sa dimension leiblich, comme si, en retour, du fait de notre point de départ, c'était désormais le Leibkörper qui était bâtard, nouant la Leiblichkeit, illocalisé et fugace bien que giron ou sol transcendental, à la Körperlichkeit qui ne peut être „vivant", porter un regard lui-même leiblich, que si elle trouve un lieu, un Leib où se situer ou se définir comme en un *ici* absolu, parmi L'interfacticité transcendantal portant la pluralité des ici absolus, et s'y situer sans s'y engloutir".

Wir hatten ganz am Anfang behauptet, dass Richirs Neubearbeitung der Phänomenologie mit der *Mathesis* der Instabilität zusammenhängt. Dazu gehört die „Infragestellung" jeglicher Art von Stellungnahme oder Positionalität, welche Richir in *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'éspace* mit der *δόξα* gleichstellt. Obwohl diese „Infragestellung"[139] die Infragestellung der Husserl'schen phänomenologischen Epoché impliziert, die den Anspruch einer Enthaltung eines Urteils erhebt und die wir am Ende dieser Arbeit behandeln, fragen wir jedoch, ob das hier gemeinte Selbst in der Lage ist, dem mächtigen Griff der *δόξα* zu entkommen, wie wir einigermaßen bei der Leiblichkeit bewiesen haben. Das heißt, wir wollen wissen, ob das Selbst (Leib) dem Bereich der Positionalität (*δόξα*) entgeht, auch wenn diese Frage dem Bereich der Infragestellung der Husserl'schen phänomenologischen Epoché (Griechisch: *ἐποχή*) zugehört, den Richir durch seine neue hyperbolische phänomenologische Epoché[140] ersetzt, d. h. radikalisiert. Bevor wir im nächsten Abschnitt systematisch zu dieser Frage kommen, wagen wir es, anhand einiger Hinweise eine vorläufige Einsicht zu geben.

Was ist also der Status dieses Selbst? Wie wird es dem Säugling oder der Mutter (uns) gegeben? Das Selbst (der Leib), das der Säugling erfasst, ist weder Objekt der Wahrnehmung, das uns irgendein Körper vermittelt, noch ein Objekt der Imagination. Deshalb wird es nicht als eine Darstellung gegeben. Das Selbst ist weder ein Körper (es ist keine Exteriorität, die uns unzugänglich bleiben würde) noch ein Phantomleib. Wenn also weder die Wahrnehmung noch die Imagination[141] am Werk ist, die von einer Intentionalität durchkreuzt werden, dann ist dieses Selbst laut Richir eine „Sachlichkeit", die durch die „perzeptive *Phantasia*[142]" erfasst ist, in der das Selbst als eine „unsichtbare Kaverne" erscheint. Die kinästhetische Anspannung und Entspannung löst Phantasieerscheinungen aus, die nichts darstellen und die noch nichts oder Objekt einer möglichen *Doxa*

[139] Wir setzen Richirs „Infragestellung" bewusst in Anführungszeichen, um sie von der Infragestellung Husserls zu unterscheiden. Diese „Infragestellung" impliziert eine Meta-Infragestellung, also die Infragestellung einer Infragestellung.

[140] Für eine ausführliche Erklärung siehe den ersten Teil des neunten Kapitels.

[141] Cf. Richir, *ibid.*, S. 279.

[142] Die „Perzeption" findet in der *Phantasia* statt und gehört zu einem anderen Genus als der Wahrnehmung oder Perzeption (und Imagination), weil das „Reale", das in ihr „perzipiert" wird, darin neutralisiert wird: Wenn wir also von der Neutralisierung des „Realen" in der *Phantasia* sprechen, dann setzt sie in Richirs Augen eine Figuration von etwas voraus, wenn diese auch nicht einer wahrnehmungsartigen Figuration entspricht; Zugleich „perzipiert" die *Phantasia* das Nichtdarstellbare, denn die Neutralisierung der Wahrnehmung des Realen schließt nicht die „Perzeption" in der *Phantasia* aus.

sind, weder durch die Wahrnehmung noch durch die Imagination[143]. So verstanden ist das Selbst kein Ding (wie ein „*Quid*“, ein „Was“), sondern ein „*Quis*“, das im freien Spiel der *Phantasia* als ein absolutes Hier „perzipiert“ wird. Das Selbst ist daher kein Objekt, das sich im Raum der äußerlichen und aktuellen Welt lokalisieren lässt. Vielmehr liegt es im *Abstand* des Übergangsraums, wo es „perzipiert“ wird. So sieht man zusammenfassend, dass dieses Selbst von einer Unbestimmtheit durchkreuzt wird. Deshalb schreibt Richir:

> Was aber *im Werden* bleibt, das dem Leben innewohnt, ist das Selbst, das kein „Was“ ist, das die *Doxa* aufhält, sondern ein Selbst in unaufhörlichem Geschehen, das niemals erreicht werden wird, als unendlicher „lebenswichtiger Impuls“ der primordialen Affektivität, selbst proto-ontologisch, *nicht positionell*.[144]

Die Nichtpositionalität des Selbst bedeutet, dass es mit sich selbst nicht übereinstimmt, wie es bei der symbolischen Zirkularität in der symbolischen Stiftung der Fall ist. Das Selbst ist auf unendlicher Suche nach sich selbst. Es ist also nicht bestimmt und ist sozusagen selbst in Klammern gesetzt. Sobald der Bereich der ontologischen (existenzialen) und transzendentalen Bestimmung überwunden wird, – wir haben auf diese schon oben in Bezug auf Heidegger und Binswanger verwiesen – verschwindet die *δόξα*. Wir befinden uns in einem anderen Bereich der Phänomenologie, wo weder der Idealismus noch der Realismus einen Platz hat. Das ist der Bereich der *meta δόξα*.

2.3.3.6 Von der χώρα (Leiblichkeit) zum „Realen“ in der *„perzeptiven“ Phantasia*

Eines der vielen Ergebnisse der Interfaktizität war die Konstitution des Selbst anhand der Leiblichkeit, wo die tierische Phase des Säuglings (diese Phase ist die des „primordialen Zustandes“, die genetisch aber nicht phänomenologisch die erste Phase ist; phänomenologisch ist die Interfaktizität die erste Phase) dadurch überwunden wurde, dass aus dem biologischen Rhythmus des *Hungerhabens* und der *Befriedigung* der Rhythmus der *Vernichtung* und des *Überlebens* der Brust folgt. Für Richir signalisiert das Überleben der Mutterbrust einfach die Stiftung dieser als ein lebendiges absolutes Hier, das sich anhand der *Phantasia* Übergangsphänomenen öffnet. Wenn das Kind die Illusion des primordialen Zustandes

[143] Cf. *Ibid.*, S. 268.

[144] *Ibid.*, S. 260: „Ce qui demeure, mais dans le devenir intrisèque au vivre, c’est le soi qui n’est pas un ‚ce que‘ arrêtant la *doxa*, mais un soi en incessante advenu, qui ne s’accomplira jamais, comme ‚elan vital‘ infini de l’affectivité primordiale, elle-même proto-ontologique, *non-positionnelle*“.

überwunden hat und zum Selbst gelangt ist, wie kommt es dann, dass es zur Realität gelangen kann? Wir befinden uns bereits im Übergangsraum – im Kontext des Spielphänomens, in dem, wie Winnicott sagt, das Kind Objekte oder Phänomene aus der äußeren Realität im Dienste der Sachen aus der inneren oder persönlichen Realität verwendet, wo sozusagen die äußeren Phänomene im Dienst der (inneren) Träume manipuliert[145] werden. So können wir sehen, dass es hier eine Verschmelzung von innerer und äußerer Realität gibt. Wenn es eine zusammenhängende Entwicklung von Übergangsphänomenen zum Spielen und vom Spielen zum gemeinsamen Spielen und von diesem zur kulturellen Erfahrung[146] gibt, wie Winnicott behauptet, dann wäre Richirs These, nämlich dass dieser Übergangsbereich zum Realen führen kann, das in der Erfahrung thematisiert ist, legitim sein. Da es hier um ein Zusammenspiel von Realität (im Sinne von der in der Welt aktuell seienden Lage der Exteriorität) anhand der Wahrnehmung auf der einen Seite und von innerer persönlicher Realität auf der anderen Seite geht, greift Richir auf Husserls Konzept der *perzeptiven Phantasia* zurück. Diese ist genau das, was hier im Übergangsbereich das „Reale" „perzipiert" und es vermag, Winnicotts Übergangsphänomene zum Ausdruck zu bringen. Das heißt, sie kann die Antwort auf die Frage liefern: Wie gelangt der Leib (das Selbst) zur Realität (im Sinne von Richirs *„le réel"*)? Man kann hinzufügen: Was macht dieses Reale (le réel) aus, das leiblich in der Erfahrung gegeben ist? Was ist also der phänomenologische Status dieses Realen? Bevor wir auf diese Frage eingehen, ist es erforderlich, Husserls Lehre der *perzeptiven Phantasia* kursorisch zusammenzufassen.

Richir bedient sich Hua XXIII, n.18: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. In erster Linie fassen wir den Zusammenhang zwischen der Realität, der Imagination und der *Phantasia*[147] zusammen. Husserl schildert zunächst, was er „perzeptive *Fikta"* nennt, die den Charakter durchgestrichener Wirklichkeit haben. Dann gibt es aber auch „mannigfaltige *Fikta*, die schon in sich selbst Mischungen sind."[148] Solche eine Mischung erfährt man am Beispiel eines Theaters, wo es perzeptiven Widerstreit gibt. Der König, den man auf der Bühne apperzipiert, ist im realen Leben nur ein Schauspieler, dessen Mantel nur zur Theatergarderobe gehört und gar kein Krönungsmantel eines wirklichen Königs

[145] Cf. Winnicott, *op. cit.,* 2005, S. 69.

[146] *Ibid.*

[147] Husserl schreibt immer „Phantasie". Aber wir richten uns nach Richir, der die griechische Version *Phantasia* bevorzugt.

[148] Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1898–1925*, *Husserliana,* Bd. XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Den Haag: Nijhoff 1980, S. 509.

im realen Leben ist. Der hier offensichtliche Widerstreit ist aber nur passiv, d. h. *potential.* Er kann aktiviert werden, sodass die Doppelapperzeption des Realen und des Bildsujets (Königs) durch das Bildobjekt (Schauspieler) zustande kommt. Alle Abschnitte von Seite 511 bis Seite 513 zeigen, dass es hier um die Mischung von Realität und Imagination (*Fiktum*) geht, wobei das Fiktive sich am Realen festhält. Das ist aber im Theaterspiel, wo eher die Realität und das Fiktive (nun die *Phantasia*) sich widerstreiten, anders. So fügt Richir hinzu: „Was im Theater dargestellt wird, ist dort in der Tat, als ob es real wäre."[149] Husserl stellt die *Phantasia* dar, die er als „das eigentümliche Bewusstsein des Als-ob" beschreibt, als das, in das „die Änderung der Einstellung" der realen „Erfahrung"[150] übergeht. Ist das Bewusstsein der realen Erfahrung gehemmt, dann ist das Bewusstsein des Als-ob erleichtert. Bei der Betrachtung (Erfahrung) einer Landschaft wird die Wirklichkeit zum „Als ob". Sie wird „zum Spiel",[151] wobei die realen Objekte zum ästhetischen Schein (zu „*Phatasieobjekten*") werden. Für Richir heißt es, dass sie reale Objekte aber keine Objekte (Bildobjekte) sind, die andere Objekte (Bildsujets) darstellen. Diese gehören eher zum ästhetischen Schein, wo die *Phantasia* am Werk ist.

Nach dieser Ausführung nennt Husserl eine andere einzigartige Art von *Phantasia*, die er als „reichlich, passive Phantasien"[152] versteht, die noch nicht vollzogen sind. Für Richir ist diese Art von *Phantasia* nicht positionell. Erst durch die Imagination wird die *Phantasia* durch eine Intentionalität umgesetzt, Husserl spricht davon, dass sie „aktiviert" werde. In solchem Fall wirkt das intentionale Objekt der *Imagination* „als ob sie positionell" wäre (Richir schreibt ihm deshalb eine „Quasi-Positionalität" zu), während es in der Wirklichkeit überall, aber nirgendwo (also ein *Fiktum*) ist.

Husserl beschreibt zudem den Fall einer perzeptiven *Phantasia*, die sich von der puren passiven *Phantasia* enorm unterscheidet. Für Husserl ist „die Kunst [...] das Reich gestalteter, Phantasie", sei es *perzeptiv* oder reproduktiv. Die große

---

[149] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 499.

[150] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 513.

[151] *Ibid.,* S. 513. Für Richir verweist dieser Begriff auf das „Spiel" bei Winnicott, im Kontext des Übergangsraums.

[152] *Ibid.,* S. 514. Diese ist von großer Bedeutung, denn was wir hier haben, ist eine absolut reine *Phantasia.* Sie verfügt weder über eine Position (Intentionalität) noch über Objekte als solche. An dieser Stelle heißt das, dass sie nichts perzipiert, was in der Welt intentional gegeben ist. Darüber hinaus ist dieser Punkt sehr wichtig, da wir gleich eine andere Art von *Phantasia* sehen werden – es handelt sich aber auf keinen Fall um die Imagination, welche intentionale Objekte darstellt –, die perzipieren kann.

Frage für Husserl ist nämlich, ob bei der Kunst die Kunstwerke im Bilde dargestellt werde oder nicht, wo die Darstellung als eine Abbildung (für Richir Kopie eines Bildes, *image-copie*) verstanden wird. Auf diese Frage geht Husserl ein und lehnt die *Abbildlichkeit* bei der *perzeptiven Phantasia* ab. Vielmehr handelt es sich dabei um eine „Bildlichkeit“:

> Bei einer Theateraufführung leben wir in einer Welt perzeptiver Phantasie, wir haben „Bilder“ in der zusammenhängenden Einheit eines Bildes, aber darum nicht Abbilder. Wenn Wallenstein oder Richard III. auf der Bühne dargestellt wird, so handelt es sich sicherlich um abbildliche Darstellungen, obschon es eine zu erwägende Frage ist, inwiefern diese Abbildlichkeit selbst eine ästhetische Funktion hat. In erster Linie ist es nicht die Abbildlichkeit, sondern die Bildlichkeit im Sinne der perzeptiven Phantasie als unmittelbare Imagination. Bei einem bürgerlichen Lustspiel oder Schauspiel fällt die Abbildlichkeit offenbar fort und ebenso bei Erzählungen, auch wenn sie mit „Es war einmal“ beginnen, wie es bei Märchen üblich ist. Es sind anschauliche oder partiell anschauliche Reproduktionen von Vergangenem, die uns dargeboten werden, und zwar *im Modus der Vergangenheits-Phantasie* und evtl ganz reiner Phantasie, wie in den Hofmannsthal’schen Märchen.[153]

Man sieht, dass des Schauspielers Darstellung des Wallenstein als dessen Bildobjekt (Abbild) von Husserl abgelehnt wird. Stattdessen kann er in einem ästhetischen Zusammenhang nur bildlich „im Sinne der perzeptiven Phantasie“ dargestellt werden. Das heißt: Die *„perzeptive“ Phantasia* wandelt alle schauspielerischen Darstellungen in einen neuen Modus des „als ob“, denn man weißt ja, dass der Schauspieler ein echter Mensch ist. Diese Darstellung, um es noch einmal ausdrücklich zu betonen, ist auf gar keinen Fall eine „Kopie eines Bildes“, das Bild wäre dann das von Wallenstein und die Kopie dieses Bildes wäre das des Schauspielers. Wir haben es hier mit einer „Intrige“ zu tun, auf die Husserl in seinen Ausführungen zuvor aufmerksam gemacht hat. Er bringt die ganze Diskussion wie folgt auf den Punkt:

> Um *die Sache am Schauspiel* noch näher auszuführen, so sprechen wir von schauspielerischer Darstellung und nennen sie vielleicht auch *bildliche Darstellung*. Die Schauspieler erzeugen ein Bild, das Bild eines tragischen Vorgangs, jeder das Bild einer handelnden Person usw. Aber *„Bild von“ besagt hier nicht Abbild von.* Und was davon abzugrenzen ist: *Die Darstellung des Schauspielers ist auch nicht eine Darstellung in dem Sinn, in dem wir von einem Bildobjekt sagen, dass sich in ihm ein Bildsujet darstelle.* Weder der Schauspieler, noch das Bild, das seine Leistung für uns ist (die Darstellung des Schauspielers heißt hier also die Erzeugung eines „Bildes“

[153] *Ibid.,* S. 514 f.

> mittels seiner wirklichen Tätigkeiten, darunter seiner Bewegungen, seines Mienenspiels, seiner äußeren „Erscheinung", die sein Erzeugnis ist), ist *Bildobjekt*, in dem sich ein *anders Objekt, ein wirkliches oder selbst fiktives Bildsujet abbildet.*[154]

Die *Sache,* die der Schauspieler darstellt, geht also über die Darstellung eines Bildsujets anhand eines Bildobjekts, sei es fiktiv aus einer Märchenwelt oder sei es aus der realen Welt, hinaus. In Richirs Augen wäre solch eine Interpretation der Welt (der Wirklichkeit) eine spiegelnde *Mimesis*[155], die die Wirklichkeit anhand seines realen Leibkörpers perfekt und mechanisch imitiert. Bei der *„perzeptiven" Phantasia* werden reale Dingen der realen Welt benutzt, ohne diese trotzdem in eine Positionalität zu setzen, sodass das, was in der „perzeptiven" *Phantasia* erscheint, ein „perzeptives *Fiktum*" ist, das uns in die Intrige des „als ob" (Illusion) versetzt. Husserl schreibt:

> Wo aber ein Schauspiel dargestellt wird, da braucht gar kein Abbildungsbewusstsein erregt zu werden, und was da erscheint, ist ein *reines perzeptives Fiktum.* Wir leben in der Neutralität, wir vollziehen hinsichtlich des Angeschauten *gar keine wirkliche Position*, alles, was da vorkommt, was da ist an Dingen und Personen, was da gesagt, getan wird usw., alles hat *den Charakter des Als-ob.* Die lebendigen Menschen, die Schauspieler, die realen Dinge, genannt Kulissen, wirkliche Möbel, wirkliche Vorhänge usw., „stellen dar", sie dienen dazu, uns in die *künstlerische Illusion* zu versetzen. *Nennen wir jeden Fall, wo eine perzeptive Phantasie durch wirkliche Dinge „erregt", sagen wir lieber, auf dem Hintergrund von Wahrnehmungen und evtl, sonstigen Erfahrungen von wirklichen Dingen erzeugt* ist, und zwar so, dass in ihnen sich das künstlerische Objekt darstellt, eine Illusion, so haben wir es hier mit Illusionen zu tun.[156]

Die „perzeptive" *Phantasia* nutzt reale Dinge in der Welt, die als Vermittler zur Wirklichkeit dienen. Dies impliziert jedoch keine Art von Positionalität, in der die Dinge (Möbel, Kulissen, Vorhänge) in der Welt durch eine Intentionalität vermittelt würden, wie sie bei der Wahrnehmung in roher Form gegeben sind. Im Gegensatz dazu gibt es eine Form der Neutralisierung dieser Dinge. Da die *Phantasia,* die sie „perzipiert", neutral und ohne Position ist, kann ihre „Perzeption" anhand der *Phantasia* nicht in einer Beziehung der Positionalität erfolgen. Wenn sie also „perzipiert" und „positioniert" werden, ist es im Sinne von und im

---

[154] *Ibid.,* S. 515.

[155] Bei dieser Art von *Mimesis* fungiert die Imagination und nicht die *Phantasia.* Vielmehr verteidigt Richir eine aktive und nicht spiegelnde *Mimesis* von innen, die nur die *Phantasia* durchführen kann, wo der Leib des Schauspielers die Wirklichkeit darstellt, ohne in die Abbildlichkeit (Bildobjekt eines Bildsujets) überzugehen.

[156] *Ibid.,* S. 515 f.

Modus eines „als ob". Richir schreibt, dass das Spiel, das in die Tat umgesetzt wird, das eines „als ob" ist, sowohl von der Seite des Schauspielers als auch von der Seite des Zuschauers. Die Zuschauer schauen sich das Spiel im realen Theater an, als ob es eine reale Aktion[157] wäre, die sich gerade in Fleisch und Blut, *hinc et nunc* abspielt, sodass wir zum ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Realen und dem Fiktiven (es handelt sich hierbei um das Fiktive der *Phantasia* und nicht um das Fiktive der Imagination) zurückkehren. Damit ist es möglich, die Illusion zu verstehen, auf die Husserl an in diesem Zusammenhang deutlich und auf betonte Weise anspielt.

Richir schreibt der *„perzeptiven" Phantasia* deshalb ein paradoxes Leben (Husserl nennt dies „Widerstreit", der „von vornherein schon da ist"[158]) zu. Das Paradox besteht darin, dass die *„perzeptive" Phantasia* das Reale braucht. Gleichzeitig wird dieses Reale nicht verwirklicht oder positioniert. Es bleibt *inaktuell (passiv*[159]), um näher an Husserls Ausdrucksweise zu bleiben. Richir bezieht sich auf folgendeStelle: „Aber wir, *die wir keine Kinder sind*, vollziehen hier keine Durchstreichung als tätige Negation, ebensowenig wie wir das Wirklichkeitsbewusstsein der Erfahrung, in dem uns die Schauspieler und die ‚darstellenden' Dinge als Wirklichkeiten gegeben sind, aktiv vollziehen",[160] um das Paradox deutlich zu machen, das im kindlichen Spiel passiert. Husserl wollte sagen: Auch wenn wir keine Kinder sind, sind wir kindlich genug, an die Illusion des Theaters zu glauben.[161] Ohne dem Realen eine Positionalität zu verleihen, ohne es durch die Imagination in ein Bildobjekt eines Bildsujets umzusetzen, bleibt Husserl nur übrig, den paradoxen Begriff von *„perzeptiver" Phantasia* – und nicht „wahrnehmungsmäßig", da dieser durch die Intentionalität *aktuell* ist, die auf ein Objekt gerichtet ist – zu benutzen, deren „Perzeption" *inaktuell* (passiv) ist. Nur diese *Phantasia* kann das Reale „perzipieren", ohne es in ein Bildobjekt eines Bildsujets umzusetzen (Imagination) und ohne sich auf ein Wahrnehmungsobjekt intentional zu richten, als wäre es *aktuell* (Wahrnehmung). So kommt Richir zu einer neuen Entdeckung bei Husserl: „Dies ist zweifellos die Grundlage von Husserls Gedanken: Wir sehen, dass wir uns in einem *Zwischenregister zwischen*

[157] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 502.

[158] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 516.

[159] *Ibid.*

[160] *Ibid.*

[161] Cf. Richir, 2004, *op. cit.*, S. 502.

Phantasia und Imagination befinden".[162] Nun haben wir einen Fall der *Phantasia, die* sich von der oben erwähnten puren *Phantasia* unterscheidet, und die das „Reale" dadurch „perzipieren" kann, dass sie über ein „Objekt" verfügen darf. Der reinen Phantasia ist es nicht möglich über ein Objekt zu verfügen.

Wendet man sich zu Husserls Konzept der „doppelten Apperzeption"[163] (das Fiktive und die Realität) zu, dann stellt sich die Frage, wie sich diese zu der *„perzeptiven" Phantasia* verhält. Beim Fiktiven bewohnen wir die *Phantasia* in dem Modus des „als ob". Dadurch nehmen wir am Schauspiel teil. Aber was das Zweite, die Wirklichkeit, anbelangt, haben wir Zugang zum Schauspiel anhand der realen Dinge im Theatersaal und auf der Bühne. Nun fragt Richir, warum diese realen Dinge – prosaisch wie sie sind – das Fiktive nicht auslöschen. Die Antwort lautet: „Es ist so, weil sie selbst darin *genommen* werden […] *Sie stellen die Fiktion dar* und *lassen ihren realen Charakter nicht posieren"*.[164] Dies bedeutet, dass die realen Dinge auf der Bühne des Theatersaals von der *Phantasia* verwendet werden, so dass sie nun als die „Dinge der *Phantasia*" wie in einem „Spiel" fungieren können, genauso wie das Kind äußere Phänomene im Dienst[165] der (inneren) Träume manipuliert. Offensichtlich liegt zwischen den beiden ein Verhältnis des Widerstreits, der alle Positionalität durchstreicht. Denken wir an die wirklichen Möbel auf der Bühne, die nun in die „Einstellung des im Spiel lebenden Zuschauers" übergehen und genau dort nicht als wirkliche Möbel fungieren. Sie werden zu *Phantasiemöbeln.* Diese „haben ihren Widerstreit mit der realen Wirklichkeit, der die wirklichen Möbel angehören."[166] Das alles hat zur Folge, dass die Positionalität der Schauspieler und der realen Objekte auf der einen Seite suspendiert wird. Die Wirklichkeit wird nicht gesetzt – ihre Setzung ist nur die eines „als ob" in der *Phantasia.* Auf der anderen Seite setzt die *Phantasia* diese realen Objekte nicht in Positionen, während sie, wie im Spiel, frei schwebt. Die Dinge werden also nicht durch die *Phantasia* gesetzt; weder das

[162] *Ibid.,* S. 503: „Tel est sans doute, ici, le fond de la pensée de Husserl: on voit qu'on se trouve à un registre intermédiaire, transtionnel, entre le phantasia et l'imagination".

[163] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 517.Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 504.

[164] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 504: „C'est qu'elles-mêmes y sont prises, et qu'alors, en accentuation par rapport à ce qui précède, elles figurent elles-mêmes la fiction, laissant leur caractère réel non posé". (Unsere Kursivschrift).

[165] Wir haben vorhin auf diesen Übergangsraum aufmerksam gemacht, wo die Subjektivität und die Objektivität zusammenspielen, da wo das Kind Objekte oder Phänomene aus der äußeren Realität im Dienst der Sachen aus der inneren oder persönlichen Realität verwendet, wo sozusagen die äußeren Phänomene im Dienst der (inneren) Träume manipuliert werden.

[166] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 518.

Selbst noch das Objekt werden gesetzt.[167] Da wir schon im letzten Abschnitt von der Nichtpositionalität (Setzungslosigkeit des Leibes, Selbst) gesprochen haben, fragen wir nun: Was ist denn der Status dieser Objekte, die in der *Phantasia* als „als ob" erscheinen? Antwort: Sie sind auch setzungslos.

Dieses Modell der Leistung der *„perzeptiven" Phantasia* im Theater kann aber Richirs Meinung nach als Modell in intersubjektiven Verhältnissen fruchtbar gemacht werden. Die setzungslosen Konkretheiten (Objekte) in der *Phantasia* könnten sich zwischen Personen abspielen, wenn die gesprochenen Worte, der Blick, der leibliche und affektive Austausch zwischen Subjekten nun als setzungslose Objekte in der *Phantasia* „perzipiert" werden. Außerdem kann der ästhetische (Kunst) Kontext von Husserls Ansatz erweitert und auf die Art der Kommunikation zwischen Leser und Autor, Kunstinteressierten und Maler bei der Betrachtung eines Kunstwerks zwischen Hörer (Zuschauer) und Pianist bei einer musikalischen Aufführung usw. übertragen werden. Richirs großes Interesse dabei ist, zu zeigen, dass die hier fungierende Einfühlung (also der Zugang zu „Objekten" der Wirklichkeit – wir wissen, es gibt da kein prosaisches Objekt – in der *Phantasia*) bei der *Phantasia* gar nicht durch die Imagination, sondern durch die *„perzeptive" Phantasia* vermittelt wird. Wäre es durch die Imagination, dann wäre das Leben, das in der *Phantasia* sichtbar ist, nur imaginär. Es wäre nur ans Trugbild gebunden, etwa eine Fantasie oder die ursprüngliche Illusion beim Säugling, für den die Mutterbrust vom Selbst erzeugt wird und zum Selbst gehört. Die Imagination vermag es laut Richir nicht, uns an das „Reale" zu führen. Nur dasjenige Leben wird real erfahren, das real in der *Phantasia „perzipiert"* und erlebt wird. Also nur die *„perzeptive" Phantasia* vermag es uns im Übergangraum zum Realen zu führen. Wenn man will, ist das die Kernthese, der sich Richir in dem 527-seitigen Buch *Phantasia, Imagination, Affektivität* widmet.

Oben haben wir schon die Frage gestellt: Wie gelangt der Leib (das Selbst) zur Realität (im Sinne von Richirs „le réel"), verstanden als das Reale? Nun dürfen wir mit Richir antworten, dass für den Leib der Weg zum Realen im Übergangsraum geschieht, wo die Übergangsphänomene erscheinen, die im phänomenologischen Sinn durch die *„perzeptive" Phantasia* übersetzt werden. Jedes Übergangsphänomen setzt die „perzeptive" *Phantasia* voraus. Während die *„perzeptive" Phantasia* eine Vermittlungsfunktion zwischen der *reinen Phantasia* und der Wahrnehmung von äußeren Objekten innehat, übernimmt das Übergangsphänomen diese Funktion zwischen dem im Innen des „Kindes" Erlebten und

[167] Wir lesen bei Husserl: „Denn der Fingierende lebt in der Fiktion, d. h. er lebt im Vollzug der *quasi* Erfahrungen, *quasi* Urteile etc., und soweit er das tut, setzt er weder die wirkliche Erfahrungswirklichkeit noch sich selbst und mischt nicht beides zusammen bzw. lässt nicht das eine im anderen zum Nichtigen werden" (*Ibid.,* S. 521.).

dem, worum es bei dem *innen* als eine mit der Mutter geteilte Welt eigentlich geht. Damit der Weg zum Realen (*le réel*) möglich wird, muss das reine Ding (Exteriorität) im Modus des „als ob" in der *Phantasia* perzipiert werden. Mit anderen Worten: Erst wenn die *„perzeptive" Phantasia* einen Widerstreit zwischen dem Spiel der *Phantasia* und dem reinen Ding öffnet, kann der Weg zum Realen möglich werden. Bei dem Widerstreit ist offensichtlich, dass die reinen Dinge eine doppelte Apperzeption durch die Perzeption (Wahrnehmung) und durch die *Phantasia* erfahren können. Die *Phantasia* greift auf diese Dinge (Objekte) zu und macht sie (Wandlung) zu Objekten des *Spieles*, wo sie in den Objekten *etwas* entdecken[168] (perzeptiv), was nicht mehr zum Status eines reinen Dinges gehört.

Um den Status dieses *Etwas* zu präzisieren, geht Richir über Winnicott und Husserl hinaus. Beim ersten setzt er die Suche nach dem *Etwas* vermittels der kulturellen Fakten („les faits de culture") fort, die Winnicott sozusagen ignoriert hatte. Winnicott ist im Register des kindlichen Spiels geblieben. Diese kulturellen Fakten, die Richir thematisieren will, thematisieren „aus dem Inneren des Spieles" auch das Reale, das sich „am Horizont des Übergangsraums"[169] zeigt. An erster Stelle ist dies die Philosophie (die Phänomenologie). Hier gibt es auch das Spiel. Das Spiel geschieht durch Begriffe als reinen Dingen. Zwischen den Zeilen und Begriffen (oder Wörtern) wird philosophiert, da das Spiel *der Phantasia* des entsprechenden Philosophen zwischen den Zeilen *etwas* schildert, was den Leib des Lesers zum Zugang zu sich (zu diesem etwas) führen soll. Genauso thematisiert jede Musik, jedes Gemälde, jede Literatur *etwas* – das worum es eigentlich in diesem Stück Musik oder diesem Gemälde geht und nicht *etwas anderes* –, was am Horizont des Übergangs durchscheint. Auch in der Religion wendet man sich an *etwas*.

In all diesen Beispielen geht dieses *Etwas* über das einfache Register des „als ob" hinaus, da man es eigentlich mit einem *Sinn* zu tun hat. Für Richir ist dieses

---

[168] Richir verweist an dieser Stelle auf Winnicotts Wortspiel: Erzeugung und Entdeckung oder Perzeption (Erzeugung ist aus dem Verb *„to create"*, Entdeckung im Sinne von *discovery* aus dem Verb *„to discover"*, Perzeption ist aus dem Substantiv *perception* abgeleitet (Cf. Winnicott, *op. cit.,* 2005.) Die Erzeugung spiegelt das Spiel der *Phantasia* wieder. Die Entdeckung weist auf die Perzeption hin (cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 518).

[169] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 515.

E*twas* die *Sache selbst*[170], die bei „den kulturellen Fakten der Erwachsenen" angestrebt wird und die „darin Sinn macht.[171]" Richir versteht dies als das „Reale." Das Reale ist also als die *Sache selbst,* der „Sinn", den Richir als *Sinn der Sprache* (*sens de langage)* versteht, ohne dass man dabei in die „Bedeutung" verfällt, denn dieser Sinn ist ursprünglicher als die Stiftung der Sprache[172] selbst. Das Reale erscheint am Horizont der *„perzeptiven" Phantasia* oder hinter dieser, was bedeuten soll, dass es keine Positivität durch eine Setzung erfährt. Darin wird jegliches Urteil verschoben. Der Ausdruck Richirs „am Horizont" oder „hinter" der *perzeptiven Phantasia* ähnelt dem lacanschen Verständnis vom Realen, als das, was sich nicht darstellen kann, ohne den Verlust eines direkten oder unmittelbaren Zugangs zur gegebenen Realität[173] zu erleiden. Das Reale entgeht deshalb der Setzung durch Sprache als System in der symbolischen Stiftung. Während das Letztere (Sprachsystem) in einer Temporalisierung der Gegenwart geschieht, wird das Vorherige (das Reale) in einer „Temporalisierung ohne eine Gegenwart" (*„temporalisation en présence sans présent assignable*") „perzipiert". Dies ist so, weil das Reale zum Sprachphänomen gehört.

---

[170] Dieser Wandel im Denken ist nicht zu übersehen. Nie wieder soll in der Phänomenologie von den puren gegebenen „Dingen" gesprochen werden, die dem Bereich des Realismus angehören. Genau darin ist eine Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion Husserls zu sehen, die die Objektivierung anhand der Bestimmtheit des Erscheinenden neutralisiert bzw. suspendiert. Genau das ist mit dem Begriff „die Sache selbst" gemeint, die deshalb den Horizont der Phänomenologie erweitern soll, auch wenn das bedeutet, mit dem Nichtgegebenen oder einfach nur mit den Überresten dieser radikalisierten Reduktion anzufangen. Wir sagen „Überreste", da Richir der Meinung ist, dass die Gegebenheit weniger wird, sobald die Reduktion groß ist. Zu diesem Punkt cf. Marc Richir, *L'intentionalité et Intersubjektivität. Commentaire d Husserliana,* in: Dominique Janicaud (Hrsg.) L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitive, Paris: Vrin 1995, S. 154. Das ist das, was die transzendentale Phänomenologie in Richirs Augen ausmachen soll. Darin ist keine Gegebenheit zu erwarten, als würde man darin etwas „sehen", was aber in Wirklichkeit nur zur transzendentalen Illusion gehören würde, wie es in der Abstraktion der Psychologie der Fall ist.

[171] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 516.

[172] In der transzendentalen Geschichte von jedem Subjekt ist dieser Sinn die erste Schicht der Bedeutung, ohne Setzungen der Intentionalität oder Positionalität. Das ist die erste Schicht, die uns der Zugang zum Realen gibt. Aber durch die Permanenz der Leiblichkeit wird diese Schicht des Sinns in intentionale Habitus überformt (cf. *Ibid.,* S. 516).

[173] Für Lacan ist das Reale nicht das tatsächlich gegebene Mögliche, sondern das Unmögliche; das was dabei bezeichnet wird, zeigt sich nicht tatsächlich dort. Deshalb liegt es nur am Rand oder dahinter, wie Richir es zeigt: Cf. László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage,* Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2005, S. 333 f. Cf. auch Florian Forestier, *Le Réel et le transcendental.* Grenoble: Jérôme Million, 2015.

Dieser Sinn, der nicht gesetzt wird, macht sich selbst, ist das, was das kindliche Spiel und die kulturellen Fakten der Erwachsenen gemeinsam haben. Er verfügt nicht über die Intentionalität, wie das bei Husserl[174] anhand des Korrelats Noema-Noesis wäre, wo also ein konstituierendes Subjekt[175] die Welt erfassen würde. Der Sinn, der sich selbst macht, bleibt radikal anonym, genauso wie das Subjekt, das mit sich selbst nicht übereinstimmt (und deshalb anonym ist), und das zur unendlichen Suche nach sich selbst verurteilt ist. Während dieser Sinn in seiner *Bildung* nicht gesättigt werden kann, erfährt sein anderes Korrelat in der symbolischen *Stiftung* eine Überformung bzw. eine Sättigung, die das Ende der Diskursivität bedeutet

Ist dieses Ding nun zum *Etwas,* dem Realen – welches für Richir *Sinnbildung* impliziert –, gewandelt, dann darf das Übergangsobjekt im Übergangsraum nicht zum Imaginären führen. Das würde passieren, wenn das[176] (ein Stück Taschentuch oder die Mutter), was das Kind perzipiert, das Bildobjekt der Mutter (Bildsujet) wäre. Dann hätte das Kind das, worum es geht, eigentlich verpasst. Es wäre noch beim „subjektiven Objekt" geblieben und nie zum „objektiven Objekt" im geteilten Realen gelangt. Denn eigentlich ist das „Taschentuch" etwas, was zur Mutter gehört („quelque chose de la mère") und kein imaginäres Bildsujet der Mutter. Dies könnte traumatisch für das Kind werden, wenn es anstatt zum Realen zum Trugbild gelangt, da das Zusammenspiel von *Phantasia* (also Spiel) und „Perzeption" nicht gelungen ist, und die Leiblichkeit zur Phantomleiblichkeit umgesetzt wird, die nur eine Illusion mit sich bringt.

2.4 Schlussüberlegung

Wir haben nicht nur gesehen, dass Leiblichkeit (*χώρα*) die Thematisierung von Leib und Realem in einer Weise ermöglicht, die die Positionalität degradiert, sondern der Leib erlangt auch innerhalb der Matrix dieser Leiblichkeit einen anonymen Status, und das Reale wird im Rahmen des Phänomens als Phänomen diskutiert. Zugleich bleibt der Status des Sinns anonym, der uns die leibliche „Perzeption" der *Phantasia* öffnet, also der Sinn, der sich selbst macht. All dies ist dank der Leiblichkeit als jener transzendentalen Matrix des Schematismus

[174] Wir verzichten hier auf eine ausführliche Erklärung, um sie aber in einem späteren Kapitel ausführlicher zu behandeln.

[175] Cf. Schnell, 2011a, *op. cit.,* S. 98.

[176] Für Erwachsene könnte dies auch passieren, wenn uns anstatt der Musik – das ist das, worum es bei dem Stück geht – ihre Darstellung eines imaginären Bildes vom Künstler gespielt wird, sodass wir nicht der Musik, sondern dem Phantasma des Künstlers verfallen.

möglich, in der die Phänomenalisierung stattfindet. Auch bei der Phänomenalsierung – wir haben dies als das verstanden, was das Phänomen geschehen lässt – die sich selbst vermittels Verzögerungen und im Voraus (*par avances et retards*) flüchtig erblickt (*s'entre-aperçoit*), gibt es kein Festhalten[177] am Selbst, sondern eine unendliche Reflexivität. Diese Reflexivität ist die des Phänomens als nichts anderem als Phänomen. Der ganze Vorgang bleibt anonym.

Ist der ganze Vorgang anonym ohne jegliche Positivität geblieben, dann ist dies so, weil die Leiblichkeit von einem unvermeidbaren Abstand durchdrungen ist, der ihr eine Unbestimmtheit verleiht. Unsere Bemühung war es also, die oft vergessenen Leistungen des *originären unbestimmten Abstandes* innerhalb der Thematik der Leiblichkeit (*χώρα*) zu thematisieren, ohne die das Denken selbst, oder anders gesagt: die Phänomenalisierung, nicht möglich wäre. Ohne diesen Abstand kann keine Bewegung, kein Schematismus, kein Blinken, keine Reflexivität erfolgen, kein Überschuss geschehen, geschweige denn das Erzeugen des Sinns (also des Phänomens). Auch damit wird gezeigt, dass jegliche phänomenologische Erfahrung oder jeglicher Bezug zur Welt auch von dem sogenannten Abstand durchdrungen ist. Denn da wo sich die Leiblichkeit des Leibes mit der Welt und der Transzendenz trifft, ist dies durch einen Abstand gekennzeichnet. Die hier erwähnte Leistung wird die ganze Arbeit durchdringen, aber im letzten Kapitel wird diese These ausführlich als unsere These behandelt werden.

An dieser Stelle möchten wir dieses Kapitel mit der Feststellung beenden, dass Richirs Leiblichkeitslehre als Grundlage der Phänomenologie unseres Erachtens in der Lage ist, das Projekt einer transzendentalen Phänomenologie zu artikulieren. Dies ist daher nicht primär eine Schlussfolgerung, sondern vielmehr Ausgangspunkt für unsere weiteren Untersuchungen. Insofern soll noch geklärt werden, wie sich Richirs Anspruch an die Leiblichkeit (*χώρα*) als Grundlage der Phänomenologie entfalten und geltend machen lässt. Ist damit gemeint, dass die Leiblichkeit (*χώρα*) für jede Thematik der Phänomenologie, wie wir sie bei der Kunst, Affektivität, Intersubjektivität usw. antreffen, unvermeidbar ist? Ist also die Weltbezüglichkeit nicht ohne diese Grundlage thematisierbar? Wie kann diese Grundlage nun explizit und konkreter für solch eine Thematik, die einer verhältnismäßigen Erschließung der Welt zugeordnet wird, geltend gemacht werden? Kann man auch so bei der genannten Thematik von den unterschiedlich sich entgegensetzenden Registern sprechen? In welchem Verhältnis stehen diese Register, wie z. B. das der Positivität und das der Nichtpositionalität, das des Symbolischen und das des Phänomenologischen zueinander?

---

[177] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 246.

Wenn die Leiblichkeit als Grundlage der Phänomenologie gilt und wenn sie die Ausschaltung jeglicher Objektivierung der Welt erfordert, wie funktioniert sie dann in der Wahrnehmung, wo wir mit bestimmten Objekten und Gegenständen der Welt zu tun haben, die schon in der Sprache kodiert sind? Das ist eine Frage, der wir uns im nächsten Kapitel widmen wollen.



Die Unbestimmtheit Der Wahrnehmungsobjekte Und Der Symbolischen Institution

3

3.1 Zusammenfassung

Die Analyse von Heideggers Konzepten des *Zuhandensein* und *Vorhandensein* vermittelt den Eindruck, dass Objekte – selbst innerhalb der Wechselhaftigkeit und Schwankung der Zeit – stabil sind. Dies würde implizieren, dass Dinge, mit denen man in der Welt wahrnehmend zu tun hat, absolut festgelegt sind und somit eine feststehende Sinnhaftigkeit haben. Wenn diese Art, mit Dingen in der Welt in Beziehung zu stehen wahr wäre – dass die Dinge also einen festgelegten Sinn haben – würde das dann nicht heißen, dass diese Beziehung gewohnheitsmäßig durch eine Art von kodierter Institutionalisierung vollzogen wird, die dem Sinn zu einer Art Sättigung verhelfen könnte? Husserls Begriff der äußerlichen Wahrnehmung besagt jedoch etwas Gegenteiliges – nämlich die Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten, die auf der Vorstellung von Abschattungen beruht. Richir wiederum scheint das Thema sogar noch zu vertiefen, indem er diese Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten durch die Vorstellung von anderweitiger Abschattung begründet: Die Möglichkeit von Wahrnehmung durch Abschattung selbst liegt in der unendlich potentiellen Pluralität anderer Blicke (*Phantasia, Leiblichkeit)* in einem sehenden Blick. Diesen Gedanken ergänze ich durch die Vorstellung, dass die Lebendigkeit der symbolischen Institution selbst durch die *leibliche* und *phantastiemäßige* Zirkulation aufrechterhalten wird. Die symbolische Institution bleibt also unbestimmt, insofern sie offen für die *Phantasia* und die Leiblichkeit bleibt. Am Ende dieses Kapitels werde ich darlegen, dass die obige Vorstellung Richirs mit der Transpassibilität von Leiblichkeit zusammenhängt, ohne welche es niemals irgendeine sinnvolle Kommunikation mit der Welt geben würde, und die die Unbestimmtheit von Wahrnehmungsobjekten noch radikaler begründet.

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_3

3.1.1 Einleitung

Wir wissen bereits, wie sehr sich Marc Richir von den „Dingen“ distanziert, was auch bei seinem Schreibstil auffällt, denn er hält sich mit konkreten Beispielen sehr zurück. Wenn er doch Beispiele benutzt, dann sehr kurz und knapp. Eine seltene Ausnahme findet sich in *Le rien enroulé,* wo „Sein“ (*l’être*), „Seiendes“, „Objekt“, „das Objekt“, „das nicht geklärte Objekt“ (*l’objet non-clarifié*), „das Äußere“ (*l’extérieur*), „die Dinge“ und „das Gleiche“ als Objekt (*le Même*) im Anschluss an Heideggers *Sein und Zeit* reichlich zur Sprache kommen. In *Krisis der europäischen Wissenschaft* würden die genannten Begriffe für Husserl auf die Objekte der Logik und der Wissenschaft verweisen, deren Krisis darin bestünde, dass sie ihre Innerlichkeit verloren haben, da sie ihren Sinn vollständig ent-*äußert,* ganz nach Außen gekehrt haben und deswegen innerlich leer sind: Es gäbe demnach für das transzendentale Subjekt keine größere Entfremdung. Dieser Idee folgend versteht Richir unter dem Bereich des Objektes den Bereich der Präsenz[1]: „Das Seiende selbst ist nur Dasselbe, sofern es seinen Ort im Bereich des Randes findet, der das umgibt, wovon es umgeben ist. Dieser Bereich ist *der Bereich der Präsenz.*“[2] Fragt man sich nun, wie man diese Präsenz verstehen soll, so erweist sich die Präsenz als die Kehrseite des Husserl’schen Strebens nach einer Intimität, die oft durch die Wahrnehmung evident wird. Sie ist das, was den Anspruch auf ein „Immer schon da“ erhebt. So stellt sich auch uns die Frage, ob die Objekte der Wahrnehmungen eine „Stabilität“ haben, eine Bezeichnung, die wir mit „Bestimmtheit“ gleichsetzen. Genau hier bewegt sich Richirs Eingreifen in die ganze Diskussion, in der vor allem Heidegger ein wesentlicher Bezugspunkt ist.

Wenn Richir sich also in die Diskussion über die äußeren Objekte der Wahrnehmung einschaltet, was in seinem Werk allerdings – wie bereits erwähnt – eine Ausnahme oder besser gesagt einen Einzelfall darstellt, dann – und das ist unsere These – aus zwei Gründen:

---

[1] In späteren Schriften wird diesem Begriff eine neue Bedeutung verliehen. Er wird für den Bereich stehen, der nicht in der Gegenwart lokalisierbar ist, wie es bei Husserl der Fall ist.

[2] Marc Richir, *Le rien enroulé – Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation*, in: *Textures* Nr. 70/ 7–8, (1970), S. 3 – 24, hier S. 10: „L’étant n’est à lui-même le Même que dans la mesure où il trouve son site dans l’aire de la frange qui entoure ce par quoi elle est entourée. Cette aire est l’aire de la présence“.

1. Er will das phänomenologische Feld vor der symbolische Stiftung durch eine Implosion von innen retten[3], ohne dass er dieser Kehrseite des Zirkels der Phänomenalisierung ihren spezifischen Status abspricht. Diese Kehrseite ist der Bereich der Präsenz. Es ist der Bereich, der dem Projekt Husserls nachgehend nach *innen* begleitet werden soll; der Bereich, dessen Objekt geklärt werden soll, um den Schritt zur Entfremdung rückgängig zu machen.
2. Er will die Basis der Dinge als Unbestimmtheit in einem anderen phänomenologischen Register (der *Phantasia*[4] und *der Leibleichkeit*) begründen. Dazu gehört das Projekt der Neugründung der Phänomenologie, die die Bestrebungen nach einer genuinen Verwirklichung der transzendentalen Phänomenologie ernst nehmen soll.

Punkt eins betreffend, kritisiert Richir Heideggers starre phänomenologische Metaphysik. Diese Metaphysik gehört laut Richir zu einem Abdriften vom Phänomen als Phänomen und erschwert so einen Zugang zur eigentlichen Phänomenologie. Heideggers Verwendung von Begriffen wie *Zuhandensein* und *Vorhandensein* lässt nicht nur auf „große Schnitte" (*grosse coupure*) und die geringe Aufmerksamkeit für konkrete phänomenologische Analysen[5] schließen, sondern erinnert auch an eine metaphysische Verdichtung, die Richir ihm immer wieder vorgeworfen hat. Bezüglich Punkt zwei vertieft er Husserls Gedanken, indem er diese Unbestimmbarkeit von Wahrnehmungsobjekten durch die Vorstellung von anderweitiger Abschattung begründet. Diese Begründung liefert eine Antwort auf die Frage, wo die Möglichkeit von Wahrnehmung (bzw. deren Objekte) durch die Abschattung liegt. Eine Antwort, die offenkundig danach strebt, sich von der Husserl'schen Orthodoxie (im Sinne einer Dogmatik) zu distanzieren und ihren eigenen neuen Ausgangspunkt zu schaffen. Unsere Aufgabe ist es, die Schritte zur Antwort auf diese Frage aufzuzeigen sowie die

[3] Bereits zwischen 1969 und 1970, also in den ersten Jahren seiner philosophischen Entwicklung, hat Richir „das Denken der Phänomenalisierung" („La pensée de la phénoménalisation") entdeckt, dessen Artikulation schon in seinem Werk *Le rien enroulé* eine Art Unruhe erzeugte, wenn man bedenkt, dass diese Entdeckung über die metaphysische Sprache Heideggers verfügte und zugleich nicht dabei stehen bleiben wollte.

[4] Für die Bedeutung dieses Begriffs siehe Kapitel 5, wo es Richirs Revision der Husserl'schen *Phantasie* handelt wird. Richir spricht der *Phantasia* jegliche Intentionalität in Bezug auf ein Objekt ab.

[5] Dies erinnert an Husserls Begriff vom „Kleingeld", das er während eines Vortrags von einem Studenten verlangt hatte. Der genannte Student hatte seinen Vortrag höchstwahrscheinlich mit wohlklingenden Worten belastet, ohne zu einer konkreten phänomenologischen Analyse zu kommen. Deshalb die Aussage Husserls, dass dieser eher mit „Kleingeld", als mit großen Schnitten voranginge.

dafür relevante Argumentation hervorzuheben. Dabei wird die Spur von Richirs Neugründung der Phänomenologie erkennbar.

Auf einer zusätzlichen Stufe gehe ich jedoch noch über dieses hier zusammengefasste Ergeb-nis hinaus: Ich gehe nicht nur darauf ein, dass die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte von der *Phantasia* und der Leiblichkeit herrührt, sondern auch darauf, dass die Lebendigkeit einer symbolischen Institution durch die Zirkulation der *Phantasia* und der *Leiblichkeit* ermöglicht wird. Denn jede symbolische Institution ist wie ein Wahrnehmungsobjekt, das aber offen für das „Unerwartete" und „Unangekündigte" der *Phantasia* und der Leiblichkeit ist. Am Ende dieses Kapitels wird dargelegt, dass die obige Vorstellung Richirs mit dem Konzept der *Transpassibilität* – wir haben diesen Begriff schon als eine „Offenheit für" definiert – bei Henri Maldiney zusammengeht. Maldiney definiert die Transpassibilität als Offenheit und Empfänglichkeit für das Ereignis: „Die Offenheit für das Ursprungliche" „die einladende Empfänglichkeit für das Ereignis." Diese Empfänglichkeit ist verbunden mit der Verwandlung der Existenz[6] und hängt mit der Leiblichkeit zusammen, aufgrund derer gilt, dass es ohne sie niemals irgendeine sinnvolle Kommunikation mit der Welt geben würde, und die die Unbestimmtheit von Wahrnehmungsobjekten noch radikaler begründet. Dieser Zusammenhang wird ausführlicher nach der Rekonstruktion von Richirs zweischrittiger Entwicklung des Begriffs der Unbestimmtheit von Objekten diskutiert werden.

3.2 Die permanente Verfügbarkeit des *vorhandenen* und *zuhandenen* Dinges

Die erkenntnistheoretische[7] Frage, welche Husserl sehr beschäftigt hat – nämlich wie das Bewusstsein, das Immaterielle, über sich hinaus zum Materiellen, also zu den Dingen[8] in der Welt gelangen kann – hat ein Erkenntnisproblem

[6] Cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 1991, S. 424.

[7] Erkennen setzt ein Subjekt-Objektverhältnis voraus. In diesem Zusammenhang muss erklärt werden, wie das Ding, das erkannt wird, im Sinne Heideggers ein Seiendes, von einem Subjekt im Sinne Husserls erkannt wird.

[8] Es muss differenziert werden, worum es in diesem Kapitel überhaupt geht, wenn wir von Dingen sprechen. Heidegger hat bei der Frage „was ist ein Ding?" drei unterschiedliche Bedeutungen auseinandergehalten: 1) Das Ding im engeren Sinn. Damit sind das Greifbare, das Sichtbare und das Vorhandene gemeint. 2) Das Ding im weiteren Sinne fasst „jene Angelegenheiten", solches zusammen, um das es so und so bestellt ist, die Dinge, die in der „Welt

in der Phänomenologie ausgelöst, das aber bei Heidegger durch den Seinsmodus des Daseins als *In-der-Welt-Sein* umgangen[9] wird. Die Bewegung ist nun von einer *erkenntnistheoretischen Frage* zu einer *Seinsfrage* hin verschoben, zu der Dasein unter anderen *Was*[10]-zukommenden *Seienden* einen ausgezeichneten Bezug hat. Denn Dasein ist die ontische Möglichkeit für Seinsverständnis, welches Heidegger des Daseins „Bestimmtheit" nennt. Dasein ist immer schon bei anderem Seiendem und für ihn ist dieses Seinsverständnis immer „schon in gewisser Weise verfügbar"[11] also dem Dasein immer schon vertraut. Diese permanente bereitwillige Verfügbarkeit anderer Seienden bezeichnete Heidegger mit dem Begriff „Vorhandensein", wobei das „Was", das dem Seienden ohne Seinsverstädnis zugeschrieben wird, sie zugleich zu „‚innerhalb' der Welt vorkommende[n] Dinge[n]"[12], „wie Tisch, Haus, Baum" macht.[13]

Vorhandensein schließt also sowohl „Naturdinge", wie „Baum", als auch für uns hergestellte, also „wertbehaftete" Dinge, wie „Tisch" oder „Haus" ein, wofür Heidegger einen besonderen Begriff („*Zuhandenheit*") einführt, um diese Eigenschaft auszudrücken. Das Kennzeichnende des Zuhandenen liegt darin, dass es als ein bloßes Werkzeug hergestellt wird, sondern darin, dass Heidegger es mit

---

geschehen, Begebenheiten, Ereignisse" usw. 3) Das Ding im weitesten Sinne betrifft jene Auffassung von Kants „Ding an sich" im Unterschied zum Ding für uns, wie sie uns als Erscheinungen gegeben sind. Ein Beispiel wäre dann „Gott", auch wenn man nicht in den Irrtum verfallen sollte, zu meinen, Gott wäre ein Ding, wie uns etwa der Stein oder die Pflanze ein Ding sind. In diesem Kapitel werden wir nur von dem ersten Sinn des Dinges sprechen. Cf. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen: Niemeyer Verlag 1962, S. 4 ff.

[9] Beim Seienden, verstanden als die Natur, ist das „Erkennen" nicht anzutreffen. So kommt Heidegger zu der Schlussfolgerung: „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung […] mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet" (Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen: Niemeyer Verlag 2006 [1927], S. 61). Um ein Objekt also wahrnehmen zu können, muss Dasein nicht nach außen gehen, um erst dort zu Dingen zu gelangen.

[10] Eine der Besonderheiten des Daseins gegenüber anderen Seienden ist nämlich, dass die „Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann." (*Ibid.,* S. 12) Seine Bestimmung ist seine Selbstreferenzialität: „Sein Wesen liegt vielmehr darin, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat" (*Ibid.*). Deshalb konnte Dasein der Seinsart des „Wer" (Existenz) und anderen Seienden ein „Was" (Vorhandensein) zugeschrieben werden.

[11] *Ibid.,* S. 5.

[12] *Ibid.,* S. 54.

[13] *Ibid.,* S. 42.

einer von der Praxis abgeleiteten Zweckmäßigkeit verbindet, was auch seine griechische Wurzel „*Pragmata*“ begründet, also „das, womit man es im besorgenden Umgang (πράξις) zu tun hat“. Zweckmäßigkeit besagt die Sättigung/ Bestimmung des Zeuges durch seine Verwendbarkeit, denn ein Hammer wurde nicht zum Schreiben, sondern zum Hämmern gemacht. Das alles kommt in Heideggers Definition von *Zuhandenheit* zum Ausdruck: Sie „ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist“. Diese Bestimmung des *zuhandenen* Zeuges, macht es für mich handlich, immer da, immer verfügbar. Auch die vorhandenen Dinge, die in meiner alltäglichen Umwelt auftauchen, bleiben für mich als selbstverständliche Größen immer die gleichen, als „Bäume“, „Blume“, „Wasser“ usw., ohne dass sie irgendwann in der Zukunft aufhören, das zu sein, was sie in der Vergangenheit waren.

Womit wird dann diese Kluft zwischen *dem Dasein* und seiner Umwelt überbrückt? Wie gelingt *ihm* das Seinsverständnis? In einer Passage schreibt Heidegger:

> Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem *Zuhandenen* für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorerschlossen. Sie ist demnach etwas, ’worin’ das Dasein als Seiendes je schon *war*, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.“[14]

Während Heidegger antworten würde, dies sei so, weil Dasein immer schon in der Welt sei und ihm die Welt schon eröffnet ist oder, wie er es an anderer Stelle gesagt hat, weil „Welt“ als Seiende für Dasein „in allem Zuhandenen immer schon da ist“[15], ihm immer schon vorhanden ist, würde Richir darin die Macht der symbolischen Stiftung (*l’institution symbolique*) – besonders durch die Sprache – sehen. Denn sobald wir geboren sind, sind wir schon in die Welt geworfen und mit der Bedeutung der Dinge konfrontiert, wobei eine bereits existierende Korrelation zwischen den Objekten, die wir wahrnehmen müssen, und ihrer semantischen Verweisung unser Schicksal ist. So lässt sich die Frage stellen, ob wir mit solch einer symbolischen Stiftung nicht dann zur unendlichen Rückkehr der gleichen Dinge, also zur ewigen Bestimmtheit der Dinge verurteilt sind. Diese Frage werden wir im Lauf des Kapitels beantworten.

---

[14] *Ibid., S. 76.*

[15] *Ibid.,* S. 83. Diese Bestimmtheit der Dinge (immer schon da) zeichnet die Konstitution des Dinges in seiner Leibhaftigkeit.

3.3 Die Unbestimmtheit der Wahrnehmungserscheinungen

Die Idee, dass Dinge in der Welt über ein festes Schema verfügen, erscheint in Husserls Beschäftigung mit den Abläufen der äußeren Wahrnehmung dann in Frage gestellt, wenn man bedenkt, dass die Zeitanalyse dem Gegenstand einen leeren Horizont verleiht. Bevor wir aber diese Gedanken erörtern, ist noch die Frage thematisch abzuklären, wie die „objektiven Gegenstände" mit den „immanenten Gegenständen" zusammenhängen.[16] Das Phänomen des Bewusstseins[17] schlägt diese Brücke, weil sowohl die Gegenstände als auch ihre zeitlichen Bestimmungen in ihm als immanente Zeitobjekte erscheinen. Anderswo spricht Husserl von einem Bewusstseinsstrom, in dem sich die zeitlichen Bestimmungen eines objektiven Gegenstandes konstituieren, obwohl dieser Gegenstand selber nicht zeitlich ist, weil er keine Abfolge ist. Es ist nichts zeitlich „Objektives", sondern die absolute Subjektivität, welche die Konstitutionsleistungen durchführt. So schreibt Becker:

> In diesem Sinne sieht Husserl die lebendige Gegenwart in ein ‚absolutes Bewusstsein' eingebettet. Sämtliche Konstitutionsleistungen haben hier ihren Untergrund. Nicht nur jedwede gegenständliche Einheit ist eine Objektivation durch dieses objektivierende Bewusstsein, auch die Zeit, insofern in ihr eine Orientierung nach Zeitstellen möglich ist, zeitigt sich erst in ihm. Die lebendig-strömende Gegenwart erweist sich gegenüber der immanenten gezeitigten Zeit als absolute zeitigende Zeit.[18]

Später entwickelt Husserl seinen Begriff von einem absoluten Bewusstsein als Urprozess. Dieser Urprozess befindet sich vor jeder Auffassung und setzt das Erfassen selbst voraus – ohne es selbst zu leisten – im Sinne einer potentiellen Intentionalität. Erst durch die Zuwendung einer Aufmerksamkeit des „Ichs"

---

[16] Anders ausgedrückt, wie „sich die zeitlichen Gegenstände mit ihrer zeitlichen Bestimmtheit konstituieren, vorfinden und beschreiben können". Edmund Husserl, *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2000b, S. 22. Dies ist, wie schon gesagt, wegen der großen von Husserl erzielten Unterscheidung zwischen „[dem] dauernde[n], immanente[n] Objekt und [dem] Objekt im Wie" (*Ibid.*) entscheidend.

[17] Husserl meint, dass das Bewusstsein, welches er mit dem Erlebnis in Zusammenhang bringt, „sich auf sein Objekt vermittels einer Erscheinung [bezieht], in der eben das ‚Objekt im Wie' dasteht". (*Ibid.*) In jedem Fall erscheint hier eine Beziehung zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden oder auch bloß zwischen dem Bewusstsein und dem „Erscheinenden im Wie."

[18] Ralf Becker, *Sinn und Zeitlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 66.

werden die Gegenstände und ebenso die Zeit konstituiert, sodass man das *schlafende Bewusstsein* von der *Aufmerksamkeit* trennen kann. Vor der Konstitution der Zeitlichkeit eines Ereignisses gibt es allein die Leistungsbereitschaft eines Ichs, sich dem Gegenstand zuzuwenden. In diesem Sinne trägt das absolute Bewusstsein die Verantwortung, einen gegenständlichen Gehalt zeitlich zu ermöglichen, indem es zulässt, dass dieser in ihm erfasst und konstituiert wird. Somit sieht Husserl ein Bewusstsein für die Konstitution des Gegenstands als notwenidg an, was aber bei Heidegger nicht der Fall ist. Was bedeutet dieser Annahme der Notwendigkeit eines konstituierenden Bewusstseins für die Wahrnehmungsobjekte? Husserls Analyse nimmt die Leistung des Bewusstseins in den Abläufen der Konstitution der äußeren Wahrnehmungsobjekte in den Blick: Die Abschattungen und deren Unbestimmtheit ist eine unvermeidliche Konsequenz der Annahme eines die Objekte konstituierenden Bewusstseins.

Husserls Analyse der Abläufe der äußeren Wahrnehmungsobjekte erscheint im allerersten Teil seiner „Analyse zur passiven Synthesis" und beginnt mit der Erörterung des widersprüchlichen Wesens der äußeren Wahrnehmung: Dieses liege darin, dass „gegenüber den faktischen, *begrenzten Erscheinungsabläufen* doch beständig ein Bewußtsein von *darüber hinausreichenden*, *von immer neuen Erscheinungsmöglichkeiten* besteht".[19]Die erste Dimension der gerade erwähnten Gegenseite lässt eine *Erschöpfung* und *Begrenzung* des Raumgegenstands erblicken, dessen Wahrnehmung nie in „der Allseitigkeit", sondern im Blick auf einzelne „Seiten" erfolgt. Husserl nennt dies „die perspektivische Abschattung",[20] die aber ein Wahrgenommenes gar nicht erschöpfen kann. Deshalb ergeben sich in der zweiten Dimension „*unendliche Mannigfaltigkeiten* möglicher Erscheinungen",[21] die sich „in der Scheidung zwischen Wahrgenommenem und Nichtwahrgenommenem als Titel für vielerlei Seiten, vielerlei Komplexe möglicher Sichtigkeit"[22] verstehen.

Damit ist die Frage „Was ist das Ding da?" komplexer geworden. Ist es das, was ich jetzt von diesseits wahrnehme, oder das, was ich von einer anderen Seite wahrnehme, wenn ich dieser näher rücke? Oder ist es die ganze Komplexität des wahrgenommenen Dings, die alle möglichen Seiten einschließt, aber als Ganzes nicht auf einen Schlag wahrnehmbar ist? Denn nach Husserl verfügt dieses

[19] Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918 – 1926*, *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, S. 3.

[20] *Ibid.,* S. 3

[21] *Ibid.,*

[22] *Ibid.,* S. 4.

Ding bzw. sein Sinn über ein „Mehr", das über das Gesehene hinausgeht und im Bewusstseinsstrom „mitgegenwärtig" ist, wenn es anschaulich inszeniert wird. Es ist dieses Spannungsverhältnis zwischen einem „original[en] *Bewußthaben* (…) von Seiten und eine[m] *Mitbewußthaben* (…) von anderen Seiten, die eben nicht original da sind",[23] welches das Wahrnehmen des Dings überhaupt möglich macht. Die letzteren sind die Leerstellen, die zusammen mit der effektiven Darstellung in einer Art Kontinuität das Wahrnehmen ausmacht. Diese Leerstelle verkündet die Offenheit des originalen *Bewussthabens.*

So entsteht eine mannigfaltige Kontinuität möglicher Wahrnehmungserscheinungen, auf die die „Sichtigkeit" von diesseits verweist. Wenn die Rede von möglichen Wahrnehmungserscheinungen ist, dann ist mit den oben genannten Leerstellen keine Nichtigkeit, sondern eine Leerstelle der Intentionalität, also eine „bestimmbare Unbestimmtheit" gemeint. Die Dimension des „Bestimmbaren" ist das, was künftig gefüllt werden kann und die einer Vorzeichnung der jetzigen Wahrnehmung ist „Unbestimmtheit." Diese Abläufe wiederholen sich in jeder Wahrnehmungsphase, sodass neuere Leerhorizonte möglicher Erscheinungen auftreten und wiederum in Erscheinungen übergehen. Wenn Husserl aber von der mannigfaltigen Kontinuität möglicher Erscheinungen spricht, so lässt sich fragen, ob hier die Kontinuität mit einer linearen oder eher mit einer zirkulären (kreisförmigen) Unendlichkeit zu tun hat? In anderen Worten: Lässt sich die mannigfaltige Kontinuität möglicher Erscheinungen als unendlich wie in einem linearen Kontinuum oder als unendlich endlich wie bei einem Kreis erklären? Oder bildet sich das Kontinuum als eine zirkuläre Einheit, die gleichzeitig frühere Erscheinungen in sich aufnimmt und *kumulativ* zusammenschließt?

Husserl selbst beschreibt die äußere Wahrnehmung in Bezug auf eine Einheit:

> In der letzten Vorlesung lernten wir die Einheit jeder äußeren Wahrnehmung nach verschiedenen Richtungen verstehen. Die äußere Wahrnehmung ist ein zeitlicher Erlebnisabfluß, in dem Erscheinungen in Erscheinungen einstimmig ineinander übergehen, in die Deckungseinheit, der Einheit eines Sinnes entspricht.[24]

Als ein zeitlicher Erlebnisabfluss besteht die äußere Wahrnehmung aus einem ineinander übergehenden Fluss von Fülle und Leere, wo jede fortschreitende Erfüllung von Intentionen gleichzeitig einer Entleerung entspricht, sodass jede Fülle von Leere umflochten ist, oder in anderen Worten eine wechselseitige Bewohnung der *Protention* und der *Retention*, die gerade in der zeitlichen Struktur der Wahrnehmung eine Einheit bilden. Und so sind die Begriffspaare

---

[23] *Ibid.* (Meine Kursivschrift).

[24] *Ibid., S. 7 f.*

von „partiell vollen und partiell leeren Intentionen"[25] zu begreifen, die jedes Erscheinungserlebnis durchdringen.

Nur eine Vorerwartung kann bestimmt werden, die *protentionell* nach Erfüllung strebt, welche mit anderen Worten eine Art von *Besonderung* der Unbestimmtheit[26] ist. In diesem Sinne bewegt sich die ganze Dynamik auf weitere *Besonderung* zu, der Husserl einen Charakter der näheren Kenntnisnahme zuschreibt. Dabei ist im Prozess der Kenntnisnahme eine *Habitualität* mitgedacht. Diese Leistung verdankt sich der Retention. Diese Bemerkungen und besonders die Verweisung auf die Retention schließen jede Art von linearer Kontinuität aus, denn die kontinuierlichen Erfüllungen und die nähere Kenntnisnahme bedeuten zugleich kontinuierliche Entleerungen, deren Inhalt aber für sie nicht verloren geht. Husserl schreibt:

> Aber was unsichtig geworden ist, ist für unsere Kenntnis nicht verloren. Worauf das thematisch sich vollziehende Wahrnehmen hinauswill, ist ja nicht bloß, von Moment zu Moment immer Neues vom Gegenstand anschaulich zu haben, als ob das Alte dem Griff des Interesses entgleiten dürfte, sondern im Durchlaufen eine Einheit originärer Kenntnisnahme zu schaffen, durch die der Gegenstand nach seinem bestimmten Inhalt zur ursprünglichen Erwerbung und durch sie zur bleibenden Kenntniserwerbung würde.[27]

Das Augenmerk liegt darauf, dass die Retention für jede Kenntniserwerbung des gegenüberstehenden Gegenstands immer mitspielt und nicht abwesend ist, solange Kenntnis schon erworben wurde. Sonst hätte man nur ein kontinuierliches Auftreten neuer Impressionen, in welchem Falle alles in der Wahrnehmung als völlig neu und jedes Mal zum ersten Mal erlebt würde. Dies wäre der Fall einer linearen Kontinuität, in der der Kenntnisbesitz nie permanent wäre. Damit dieser Kenntnisbesitz erhalten bleiben kann, muss eine einheitliche Kontinuität der originären Kenntnisnahme erreicht werden. Sonst würde der Gegenstand aufhören, er selbst zu sein. Er wäre ja dann unfassbar, nicht mehr er selbst. Dieses

---

[25] *Ibid.,* S. 8.

[26] So versteht Husserl die Unbestimmtheit als eine Urform von Allgemeinheit und sie ist erst durch eine *Besonderung* zu füllen. Dies sieht man auch bei den ersten zwei der drei Bewegungen des reinen Begriffs in Hegels *Wissenschaft der Logik* (2. Teil. 3. Buch. 1. Abschnitt. 1. Kap.), d. h. der reine Begriff als *Allgemeinheit*, als *Besonderheit* und *Einzelheiten.* Die *Besonderung* erfolgt durch eine Selbstnegation der Allgemeinheit, woraus die *Besonderung* entsteht, sodass der Begriff hier als das konzipiert werden kann, was als Besonderheit erfolgt. Georg Wilhelm-Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Hamburg: Meiner Verlag 2008.

[27] Husserl, *op. cit.,* 1966, S. 9.

zumindest einmal schon Bekannte, das aber nun als leere Retention in die Leerintention zurückgetreten ist, kann aber jederzeit durch eine Wiederwahrnehmung, durch eine Wiedererinnerung in der Vergegenwärtigung zu einem Wiedererkennen gelangen. Noch einmal entfaltet sich der Zeitablauf deswegen *kumulativ*, da nichts verloren geht – weder die leere Retention noch die leere Protention. Das einmal schon Bekannte macht sich wieder *sichtbar*. Husserl fasst dies mit dem Begriff „freie Verfügbarkeit" zusammen. Sie bezeichnet den Grundcharakter der transzendentalen Wahrnehmung, durch die allein eine immer für uns zur Verfügung seiende Welt jedes Mal vorgegeben ist. In diesem Zusammenhang bedeutet das Wahrnehmen von Dingen, *Dinge für wahr zu nehmen*, weil man sie bestimmt wiedererkennt: „All das kenne ich schon."[28] Deswegen steckt in jedem Wiedererkennen eine Bestimmung. Kann „immer wieder zu dem gleichen Gegenstand zurückzukehren" etwas anderes heißen, als sie tautologisch zu verstehen, ein Verständnis, wie es in der Metaphysik verankert ist? Ist dieses System der Wahrnehmung von Gegenständen nicht deswegen geschlossen?

Wie wir sehen, liegt in dieser Dynamik die Zirkularität Husserls, von der Richirs Verständnis abgerückt ist. Dadurch lässt sich in *der Wahrnehmung also eine Zirkularität zumindest implizit beobachten* – und dies nicht nur, weil sie ein Wiedererkennen einschließt, sondern auch, weil sie ständig eine einheitliche Bewegung von Leerhorizonten zu partiell erfüllten Horizonten und wieder in den ewigen Erscheinungsweisen einen Übergang von dem partiell Erfüllten zu einer Entleerung und Erfüllung impliziert, und all das in einem *Jetzt*. Die Zirkularität, die Husserls Wahrnehmungssystem ausmacht, hat die Intentionalität als Grundcharakter. Laut Husserl ist dieses System der Wahrnehmung „von intentionalen Innen- und Außenhorizonten"[29] durchdrungen. So enthält eine Intentionalität für den Erwerb weiterer Kenntnisse eine Gefahr: Sobald ich ein neues Ding für *wahr* nehme, so wird es „mit gleichen unsichtigen Eigenschaften wie das alte"[30] apperzipiert. Ist Husserls Wahrnehmungssystem nicht deswegen geschlossen? Und kann die Phänomenologie kompatibel mit solch einer Zirkularbewegung sein?

Wegen der kontinuierlich ineinander übergehenden Abschattungserscheinungen, die von *Verarmung* und *Bereicherung* gekennzeichnet sind, kann man davon ausgehen, dass das Wahrnehmungssystem dem Gegenstand gleichzeitig einen Charakter „der Selbigkeit" und der „Andersheit" zuschreibt. Der Gegenstand ist zugleich das *Alte*, das ich schon kannte, aber trotzdem erscheint er jedes

---

[28] *Ibid.,* S. 10.

[29] *Ibid.,* S. 11.

[30] *Ibid., S. 1*0.

Mal in der Wahrnehmung anders, also neu. Deshalb kann man dem Gegenstand den Charakter der Geschlossenheit zuschreiben. Er ist zwar endlich, aber zugleich unendlich in seinen Wahrnehmungserscheinungen (Abschattungen): ein Paradox. Schnells Auslegung betont diesen Widerspruch[31] in der perzeptiven Apperzeption. Diesbezüglich schreibt Husserl: „In diesen überaus komplizierten und wundersamen Systemen der Intention und Erfüllung, die die Erscheinungen machen, konstituiert sich der immer neu, immer anders erscheinende Gegenstand als derselbe. Aber er ist nie fertig, nie fest abgeschlossen."[32] So gesehen ist es das phänomenologische Verdienst Husserls, dass der *Actus* der Stiftung der Urimpression immer über „ein Licht der Unbestimmtheit" („*un halo d'indétermination*"[33]) verfügt, wobei Richir selbst diese Unbestimmtheit anderswo verortet, wie wir bald sehen werden.

3.4 Die Infragestellung der Gegenwart und die kumulative kontinuierliche Funktion der Temporalität

Die Urimpression bei einem Wahrnehmungsablauf geschieht in einem *Jetzt*, wo die leere Retention und die leere *Protention* (also die Leerintentionen) in der Struktur der *Temporalisierung* der Wahrnehmung wohnen. Damit ist die Einheit des intentionalen Sinns bei Husserl begründet worden. Genau diese Konstellation der Privilegierung des *Jetzt* als Gegenwart stellt Richir in Frage. Aufgrund der architektonischen Transposition zieht Alexander Schnell in seinem Buch *Le sens se faisant: Marc Richir et la réfondation de la phénoménologie transcendental*

---

[31] Der Widerspruch zeigt sich in der Kohabitation der intentionale Leere – der intentionale Bezug wird nie gesättigt – und der Gegebenheit des Objekts *in Persona:* „Das Objekt wird als solches wahrgenommen" (Alexander Schnell*, Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phenomenologie transcendantale,* Paris: Ousia, 2011b, S. 71: „l'objet est perçu en tant que tel"). Dies erlaubt uns, zu bemerken, dass es einen Abstand zwischen der Leere (nicht gesättigter Intention) und der Apperzeption des konkreten, gestifteten Objekts gibt. Ferner zeigt dies die Natur der menschlichen Erfahrung. Sie wird von einem Abstand zwischen Immanenz und Transzendenz durchdrungen – was für uns auf einen Überschuss hindeutet. Wenn die Stiftung der Wahrnehmung das Objekt nicht nur *in Persona* sondern auch in einem apperzeptiven Abstand (Leere) darstellt, dann kann man sich die Frage stellen, ob die symbolische Stiftung also nicht von einer Lücke durchdrungen ist. Wir werden im Laufe dieses Kapitels auf diese Frage eingehen.

[32] Husserl, *op. cit*, 1966. S. 13.

[33] Marc Richir Phénoménologie en Esquisses: Nouvelles Fondations, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2000a, S. 189. [Unsere Kursivschrift].

das sehr konsequente Fazit, "[…] dass die einheitliche Struktur der *Temporalisierung* im Fluss der lebendigen Gegenwart mit ihren Retentionen und Protentionen keine universelle Struktur ist.“[34] Dieser Satz – also die Relativierung der Husserl’schen Zeitstruktur – ist von großer Bedeutung, denn er erlaubt uns, aus der Relativierung der Husserl’schen *Temporalisierung* für die Wahrnehmung weitere Konsequenzen in Richirs Phänomenologie zu ziehen.

Für Richir geschieht eine Verformung des Phänomens[35] mittels einer architektonischen Transposition in dieser Struktur der *Temporalisierung* in einer Gegenwart (*Jetzt*). Zu diesem Begriff der architektonischen Transposition werden wir später genauer kommen. Im Moment genügt die Bemerkung, dass aus einer

---

[34] Schnell, *op. cit.,* 2011b*,* S. 69.: „ […] que la structure uniforme de la temporalisation en flux du présent vivant muni de ses rétentions et de ses protentions n’est pas une structure universelle“.

[35] Somit wird klar, wo Richirs Priorität liegt. Für ihn ist ein Phänomen verformt, das im Voraus gegeben ist, das sich nicht mehr phänomenalisieren kann. In einem früheren (ganz am Anfang seiner philosophischen Wende) Beitrag heißt das Phänomen für Richir *Etwas*, sofern es sich um den Funken handelt – „L’étant est l’étincelle“ (Das Seiende ist der Funke) –, wobei der Funke, die zwei Dimensionen der doppelten Bewegungen thematisierend, zunächst den Prozess beschreibt, der das Äußere nach *innen* führt und der den Prozess der *Phänomenalisierung* darstellt: „*Das Seiende* ist der *Funke*, der aus der doppelten Bewegung der Entfaltung-Aufwicklung sprudelt. Das Seiende *phänomenalisiert* sich als die sichtbare Spur, die aus dem Knarren der Bewegung in sich selbst entsteht.“ (Richir, *op. cit.* 1970, S. 20). Dennoch schreibt Richir dem Seienden eine Negativität zu, sofern es einen Stabilitätsanspruch erhebt, z. B. wenn „dieser Baum, den ich wahrnehme“ sich als „ruhig und unveränderlich“ (calme et immuable) gibt (*Ibid.*). Richir fährt im Anschluss an das letzte oben erwähnte Zitat fort: „Dieser Baum ist der Funke von nichts“ („Cet arbre est l’étincelle de rien“) (*Ibid.*) Im letzten Zitat beschreibt *Funke* die zweite Seite der doppelten Bewegung, die nach *außen* gerichtet ist. Ohne die *Phänomenalisierung* erhebt das Seiende also einen Stabilitätsanspruch und ist deswegen *nichts*. Wir dürfen es so verstehen: Das Seiende des Seins erweist sich als nichts (als „*rien*“, was auch bei näherer Untersuchung des ganzen Beitrags *le rien enroulé* eindeutiger wird), wenn es einen Stabilitätsanspruch erhebt, der die zweite Dimension der doppelten Bewegung nicht berücksichtigt. Solch ein Seiendes, das ewig *ist*, ist uns nicht zugänglich. Die Bekräftigung dieser Aussage finden wir bei Richir selbst: „Andererseits schließt die Unfertigkeit dieser doppelten Bewegung aus, dass es möglich ist, ein im Voraus gegebenes Seiendes jemals zu phänomenisieren“ *(Ibid.* S. 9: *„*D’autre part, la non-finalisation de ce double mouvement exclut qu’il soit possible de jamais phénoménaliser un étant donné d’avance*“*). Also sei ein Seiendes nicht möglich, das im Voraus gegeben ist. So ist klar, dass es Richirs Streben ist, die nach *außen* geworfenen Objekte der Wissenschaft, der symbolischen Stiftung und der Metaphysik ein lebhaftes Erleben der *Phänomenalisierung* erfahren zu lassen.

anderen Struktur der *Temporalisierung*, welcher Richir eine vorhandene Gegenwart („*Temporalisation en présence sans présent assignable*")[36] abspricht, die in der *Phantasia* wurzelt und die Richir von der leeren Intention ableitet, die verformte Struktur der Stiftung der perzeptiven Apperzeption entstehen kann. Denn: Sobald die „Idee" (wie bei einem Einfall) von sich selbst gesättigt wird, sobald alles über sie gesagt ist, was aber eine Illusion ist, verschwindet die von Richir eingeführte Art von *Temporalisierung* ohne Gegenwart.[37] Sonst lebt sie von dem Abstand (*écart*), in dem sich sowohl *Anforderung* als auch *Versprechung* verflechten, sodass die anonyme „Idee" (keine Identität und keine Intentionalität), deren Entstehung darin angefangen hat, nie zur Erfüllung kommt.

Nun müssen wir uns dem Begriff der Leerintention nähern. Wie schon erwähnt, erkennt Richir in der ständigen Passage der *retentionell* gegenwärtigen Leere in anderen leeren Retentionen die Spuren der *Phantasia.* Zur Frage, was eine Leerintention sei, gibt Richir eine Antwort: „[…]wir wissen, dass diese Intention dennoch etwas anvisiert, nämlich den intentionalen Sinn, und dass sie lediglich von Intuition leer ist."[38] Anders gesagt: Die Leerintention ist immer auf der Suche nach Sinn, der aber gar nicht zustande kommt, denn sie kann nichts intuitiv erahnen. Die Flucht der Intention in eine leere Retention und die leere Offenheit für das Hinzukommende, was es auch sein mag, sind Leerintentionen, die aber nie zur Reife kommen, weil sie „schlafen". Darum eignen sich die Bezeichnungen „Enthauptete Intention" (*l'intention décapitée*) oder „Inhaltlose Intention" zur Beschreibung der Leerintention.

Die Infragestellung und damit einhergehende Ablehnung der Gegenwart, deren Stiftung allein bei Husserl den Zeitablauf des intentionalen Bewusstseins denkbar macht, geht Hand in Hand mit einem anderen Einwand: Die Husserl'sche Analyse der äußeren Wahrnehmung sei von einer symbolischen Zirkularität[39]

[36] Im Gegensatz zu der Stiftung von Urimpression ist sie ohne jegliche Art von Intentionalität. Es ist in Richirs Augen trotzdem paradox, dass die Leerintention in Verhältnis zum intentionalen Sinn steht. Es war also sein Verdienst, dieses paradoxe Verhältnis zu erforschen, das Husserl unruhig ließ.

[37] Marc Richir, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Grenoble: Éditions Jérome Million 2006a, S. 21.

[38] Marc Richir, *Phénoménologie en esquisse. Nouvelles Fondations*, Grenoble: Éditions Jérome Million, 2000a, S. 191: „[…]nous savons que cette intention vise néanmoins quelque chose, à savoir le sens intentionnel, et qu'elle n'est vide que d'intuition".

[39] Es ist diese zirkelhafte Bewegung in der Wahrnehmung, die das Abenteuer des Phänomens stört, wenn es darauf abzielt, immer das *Gleiche* hervorzubringen. Wir finden es hier daher sehr passend, einen solchen Einwand aus *Le rien enroulé* Wort für Wort zu zitieren, der es klar macht, was bei der *Phänomenalisierung* nicht sein darf: „*Phänomenalisieren* heißt nicht, eine kreisförmige Bewegung zu erzeugen: Der Kreis begrenzt ein Inneres, das nicht

belastet, denn das selbe „Jetzt“ sei „auf der Flucht bei *kontinuierlichem* Wiederauftauchen“[40] („*en fuite dans un ressurgissement permanent*“) als wäre da eine Übereinstimmung. Richirs entscheidender Ansatz besteht darin, in der kumulativen Husserl’schen Kontinuität stattdessen eine Destabilisierung zu sehen, die er nun mit dem Begriff der „Leere“ (*lacuna*, *vide*) erfasst:

> Dies führt uns wieder zu der Interpretation unserer eigenen Situation: Es ist so, dass sich die entsprechende Übereinstimmung der zwei Ströme nicht dauerhaft […] erhalten kann, zumindest nicht beim perzeptiven Ablauf (wir werden später sehen, dass sie sich generell nicht erhalten kann), sondern sie wird dazu geführt, sich sehr schnell zu verstimmen und damit eine *Lücke*, d. h. eine Leere in der Kontinuität zu bilden.[41]

Solch eine ewige Kontinuität war für die Aufrechterhaltung der Metaphysik relevant, weil sie sicherstellt, dass das Wahrnehmungsobjekt als Zeitobjekt an jedem Punkt eines Zeitablaufs (egal, ob in der Retention, Gegenwart oder Protention) immer das Gleiche bleibt. Dagegen relativiert Richir diesen Zeitpunkt, der als eine Gegenwart zu verstehen ist, welche erst existiert, wenn sie nicht existiert (unecht). Wegen der herrschenden Destabilisierung ist aber kein Zeitpunkt greifbar und im Zeitablauf verortbar.

Und noch ein letzter Punkt wäre an dieser Stelle wichtig, nicht nur weil er Richirs Ansatz gegen Husserl zusammenfasst und mit den oben erwähnten Ansätzen zusammenhängt, sondern auch, weil er klärt, ob die Kontinuität des Zeitablaufs kumulativ zu denken ist, wie es sich aus der Husserl’schen Analyse ergibt. Richir schreibt:

---

mit seinem Äußeren zusammenfällt“. Richir, *op. cit.,* 1970, S. 9: « *Phénoménaliser n’est donc pas engendrer un mouvement circulaire: le cercle délimite un intérieur qui ne coïncide pas avec son extérieur».* Es ist also eindeutig: Damit ein Phänomen möglich wird, muss ein *Innen* weder nur mit *einem Innen* noch ein *Außen* nur mit einem anderen *Außen* übereinstimmen. Stattdessen soll das *Innen* das *Außen* nach *innen* führen und das *immer* in umgekehrten Richtungen. Sonst ist uns das Objekt nicht zugänglich, wie stabil es auch sein mag.

[40] Richir, *op. cit.,* 2000a S. 200.

[41] *Ibid.,* S. 201: „Cela nous reconduit à l’autre interpretation de la situation, qui est la notre: c’est que l’accord en question des deux flux ne peut se maintenir, à tout le moins à même le procès perceptif (nous verrons plus tard qu’il ne peut se maintenir en général), de façon durable (…), mais qu’il est conduit à se désaccorder très rapidement, et par là, à créer une lacune dans la continuité, c’est-à-dire du vide.“

> […][W]ir sind nicht gezwungen, von einer allgemein kumulativen Funktion der Zeit und der an die
>
> Unsterblichkeit aller ‚Monaden‘ grenzenden ‚metaphysischen Auffassung‘ auszugehen, auf deren Boden sich die lebendige Gegenwart verzeitlicht [….] Es ist fortan nicht mehr nötig, von einer transzendentalen Kontinuität der ursprünglichen Temporalität auszugehen, wo diese sich bewahren würde.[42]

Wenn Richir der *Temporalität* eine *kumulative* und *kontinuierliche* Funktion abspricht, dann um ein vorheriges *Gegebensein* des Phänomens (*la donation préalable du phénomène*) zu vermeiden, welches es für immer verformend überbestimmen könnte.[43] Ein im Voraus gegebenes Phänomen wäre also kein Phänomen, sondern ein Seiendes, das uns aber nicht zugänglich wäre. Also sei auch ein Seiendes nicht möglich, das im Voraus gegeben ist.

3.4.1 Die Sättigung der Intention und die Tötung des Phänomens in der symbolischen Stiftung des Gleichen

Um besser zu verstehen, wie die verformende Überbestimmung erfolgen könnte, wenden wir uns nun der Frage zu, wie sich diese inhaltlose Intention von der gesättigten Intention der Wahrnehmungserscheinung unterscheidet. Ist die Stiftung ohne eine gesättigte Intention möglich? Denn wo in der Wahrnehmung Sinn symbolisch durch die Stiftung gesättigt zu sein scheint, kann in der von Richir entwickelten[44] *Phantasia* nicht der sich suchende Sinn (dies gilt auch für Sprachphänomen) sein, weil dieser, wie gesagt, ohne Inhalt ist, (erst recht kann er nicht von selbst gestiftet werden). Die Stiftung der Wahrnehmung suspendiert und überwältigt den sich suchenden Sinn. Die Bewegung von einem inhaltlosen, nichtintentionalen zu einem gestifteten, intentionalen Sinn – gestiftet, weil Sinn

---

[42] *Ibid., S. 202*: „[…] nous ne sommes pas contraints de supposer une fonction universellement cumulative du temps et la ‘vision métaphysique’ attenante d’une ’immortalité’ de toute ’monade’ en laquelle se temporalise le présent vivant [….] Il n’est plus nécessaire, dès lors, de supposer une continuité (transcendentale) de la temporalité originaire où cela ‘se garderait’.“

[43] Cf. Marc Richir, *Phänomenologische Meditationen: Zur Phänomenologie des Sprachlichen,* übersetzt von Jürgen Trinks, Wien:Turia und Kant 2001, S. 14.

[44] Wir sagen „entwickelt“, weil die *Phantasia,* um die es hier geht, sich von der Husserl’schen Phantasie sehr unterscheidet, auch wenn sie davon abgeleitet ist. Dieser *Phantasia* fehlt etwas Entscheidendes: die Intentionalität. Als „perzeptiv“ ist die *Phantasia* wie die Übergangsphase zwischen Träumen und Wachen.

oder Inhalt nicht *von innen* sondern *von außen*[45] auferlegt werden – entspricht gerade Richirs architektonischer Transposition, zu der wir kommen wollten. Es ist noch zu fragen, was dieses *außen* bedeuten könnte. Wir verlassen dabei den Bereich der *Temporalisierung* ohne Gegenwart, wo sich *Retention* und *Protention* ineinander verflechten und deren Intentionen nichts anderes als ein „Projekt" des zu erzeugenden Sinns, *Wesen de langage*, sind und auf keinen Fall Objekte anvisieren. Während der Sinnerforschung bei einem sprachlichen Ausdruck könnte eine sprachliche Kodierung und Wiederkodierung (*recodage*) des Projekts stattfinden, sodass eine Wiedererkennung durch „Apperzeption der Sprache" (*apperception de langue*) ermöglicht wird. Indem eine perzeptive Apperzeption (Bild) von dieser Apperzeption der Sprache abhängt, impliziert die Erstere das Ende der Diskursivität:

> Die perzeptive Apperzeption in ihrer (symbolischen) Stiftung setzt in der Tat einen Stillstand aller Diskursivität, eine Isolierung mindestens durch die Bezeichnung und noch tiefer aus phänomenologischer Sicht einen Stillstand oder eine Unterbrechung (épochè) der temporalisierenden Fluidität des sich bildenden Sinns voraus. Das heißt, kann man sagen, einen phänomenologischen Schwebezustand.[46]

So scheinen die zwei Stiftungen, einmal die der *perzeptiven Apperzeption* und noch einmal die der *Apperzeption der Sprache*, Sinn einzuschränken oder, noch besser ausgedrückt, den lebendig-dynamischen Sinn zu töten. Mit dem Tod des sich suchenden Sinns würde sich das Objekt bei Richirs Auslegung von Husserl durch die Stiftung der Wahrnehmung nicht als unbestimmt wie bisher, sondern im scharfen Gegensatz zu Husserl als bestimmt erweisen, denn die Wahrnehmungsobjekte wären mit Sinn gesättigt, was aber für die Wahrnehmungserscheinungen (Abschattungen) nicht gelten würde. Das ist alles äußerst paradox, denn für Husserl ist die Gegenwart inhaltlich nicht zu sättigen. Der einzige Weg wäre die Sättigung in der „ersten" Stiftung durch die Sprache zu lokalisieren, welche die „zweite" Stiftung durch die perzeptive Apperzeption bestätigt. Es sind diese Stiftungen, die das Phänomen vorab überbestimmen.

Wir sind damit an dem Punkt, wo die doppelten Stiftungen und ihr Eins-zu-eins-Verhältnis zueinander ihre Macht über die beherrschten Objekte zeigen: Sie

---

[45] Cf. Richir *op. cit.,* 2000a, S. 193 & S. 196.

[46] *Ibid.,* S. 195: „L'aperception perceptive, en son institution (symbolique), suppose en effet un arrêt de toute discursivité, un isolement au moins par le nom, et plus profondément, du point de vue phénoménologique, un arrêt ou un suspens (épochè) de la fluidité temporalisatrice du sens se faisant. C'est-à-dire, dira-t-on, un suspens phénoménologique."

stellen sicher, dass die Wahrnehmungsobjekte in Stabilität und Dauerhaftigkeit verharren:

> Wenn wir all dies zusammenfassen, so ergibt sich, dass die symbolische Stiftung der perzeptiven Apperzeption nichts anderes als die Stiftung der Beständigkeit des Vorhandenseins der Weltobjekte ('interne' und 'externe') über den Zeitablauf oder – allgemeiner – die Wechselfälle der Zeit hinweg ist.... Es ergibt sich (wie wir gesehen haben) auch, dass diese Beständigkeit, wo innerhalb der Einheit des intentional gestifteten Sinns in der zeitlichen Zelle der lebendigen Gegenwart ständig Erscheinung in Erscheinung übergeht, uns *stumm* macht und *stumm* ist, weil dabei die *Temporalisierung* des sich bildenden Sinns auf eine architektonische Weise in eine *Temporalisierung* des *Gleichen* umgesetzt wird (die entsprechende Gegenwart des intentionalen Sinns, die nur auf ihre Stabilisierung abzielt).[47]

Kurz gesagt, ihr intentionaler Inhalt ist immer eine *Mêmeté*[48] (Selbigkeit) im Gegensatz zu der *Ipséité*(Selbstheit), die Richir z. B. dem sich bildenden Sinn zuschreibt. Die Selbstheit bewegt sich jedes Mal nicht als das Gleiche und verliert sich auch in seinen vielseitigen und sich immer wandelnden Entfaltungen nicht selbst. Das Wesen des Selbst ist zwar da, dieses Selbst ist aber nicht immer auf sich fixiert, indem es alle Andersheiten seiner sich immer wandelnden Seiten verweigert. Die Selbigkeit handelt von der Täuschung des Wahrnehmungsobjekts, wobei die Stiftungen durch die Auferlegung des Selbst,

[47] *Ibid.* S. 198: „Si nous rassemblons tout cela, il vient que l'institution symbolique de l'aperception perceptive n'est rien d'autre que l'institution de la permanence du Vorhandensein des Objets du monde („internes" et „externes") à travers l'écoulement, ou plutôt, plus généralement, les vicissitudes du temps ....Il vient aussi, on l'a vu, que cette permanence, où constamment, au sein de l'unité de sens intentionnel instituée, de l'apparition se reverse dans de l'apparition dans la cellule temporelle du présent vivant, nous rend muets et est muette, puisque la temporalisation du sens se faisant y est transposée architectoniquement en temporalisation du Méme (le présent corrélatif du sens intentionnel qui ne vise qu'à sa stabilisation)." (Unsere Kursivschrift).

[48] Dieser Begriff verweist auf die unterschiedlichen Bezeichnungen („die Dinge", „das Gleiche" als Objekt (le *Même*)) für das Zuhandene und Vorhandene in ihrer „Präsenz", „Stabilität" und „Immer schon da gewesen sein". Richir bezieht sich hier eindeutig auf Ricoeurs *soi-meme comme un autre.*

also von *außen*, den „irreführenden Eindruck“ machen, „dass in jedem Phänomen ein und dasselbe[49] Kernphänomen das eigentliche Phänomen bilde.“[50] Diese soeben erwähnte Täuschung nennt Richir „*ontologisches Simulacrum*“[51] – Trugbild.

---

[49] In *Le Rien Enroulé* (Richir 1970, *op. cit.* S. 6) beschreibt Richir diese *Selbigkeit* (*le Même*) als ein Verhältnis, das sich nicht mit einem anderen (*Autre*) – seiner Kehrseite, die auf einem In-sich des Bewusstseins beruht –, sondern mit sich selbst als einem anderen Selbst, also als das Gleiche, bildet. Das hat zur Folge, dass die *Selbigkeit* über keine Reflexivität verfügt.

[50] Hans-Dieter Gondek & László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Berlin: Suhrkamp Verlag 2011, S. 54.

[51] In den ersten zwei Abhandlungen seiner *Recherches phénoménologiques* (Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale,* Bruxelles: Ousia 1981a; *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia 1981b.) liefert uns Richir zum ersten Mal eine definierende Antwort auf die Frage, was das ontologische Simulacrum ausmacht. Wir verdanken Sacha Carlson den Schlüssel zum Verständnis dieses Begriffs „ontologische Simulacrum“ [Sacha Carlson, Quelques notes sur le simulacre ontologique dans les Recherches phénoménologiques (Richir) https://www.sachacarlson.com/.] Der Begriff „ontologisches Simulacrum“ taucht also zum ersten Mal in Richirs *Recherches phénoménologiques* bei seiner kritischen Bearbeitung von Husserls „phänomenologischer Reduktion“ aus den *logische Untersuchungen* (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik,* hrsg. von Elmar Holenstein, Den Haag: Nijhoff 1975.). Husserl hat versucht die beiden Felder der Psychologie (wo das psychologische Ich thematisiert wurde) und der Phänomenologie (wo das transzendentale Ich tätig ist) als das Feld des „transzendentalen Psychologismus“ zu verstehen. Richir hat diese Idee als eine transzendentale Illusion aufgefasst. Aber die Tatsache ist jedoch, dass die Phänomenologie immer mit solch einer Vorrichtung der transzendentalen Illusion zu tun haben muss, die im Kern des *Cogitos* liegt. Die sogenannte Illusion ist die eines *Cogitos*, das danach strebt, ein transzendentales Ich in seiner Unbeflecktheit „sichtbar“ zu machen, während es aber einfach nur eine reine Mischung von psychologischem Ich und transzendentalem Ich ist. Das Cogito „scheitert“ also in dem Versuch, das reine transzendentale und phänomenologische Feld zu eröffnen, da es uns nur eine Melange von Psychologischem und Transzendentalem öffnet. Das soll für Richir die Verwirrung erklären, die mit dem transzendentalen Psychologismus zu tun hat. Dies hat aber noch keine Antwort auf die Bestimmung des ontologischen Simulacrums geliefert. In seinen zweiten *Recherches phénoménologique* jedoch konnte er die Antwort auf die Frage liefern, was das „ontologische Simulacrum“ ausmacht. Dort zeigt er, dass das Simulacrum genauso wie ein Phänomen erscheint. Es zeigt sich wie ein Erscheinen (*apparance*) in dem Erscheinenden (*apparaissant*). In dem gleichen Ich hat das Erscheinen (*apparence*) und die Erscheinung (*apparition*) ihren Ursprung. Doch was bedeutet dieser Ursprung? Er ist das „Erscheinen (*apparance*), in dem die Erscheinung (*apparition*) des Erscheinens (*apparence*) sein Erscheinen hat“ (in der französichen Version lesen wir: „apparence en laquelle prend apprence l'apparition de l'apparence“). Die eigene Erscheinung erscheint also im Erscheinen. (Cf. Richir, *op. cit.* 1981a, S. 95) Genauer gesagt, schreibt Richir: „Das ontologische Simulacrum kann nur ein Erscheinen der Erscheinung des Erscheinens sein – wenn man so will, der Mythos, dass das Erscheinen aus seiner eigenen Erscheinung herstellt.“ *(Ibid.*

Mit dem hartnäckigen Beharren darauf, dass das Phänomen, welches sich in dem sich bildenden Sinn zeigt, keine *Mêmeté,*[52] sondern eine *Ipséité* sei, stellt sich Richir entgegen. Mit diesen Ausführungen sollte aufgrund der „kohärenten Verformung“ des Sinns durch die Stiftungen, also *von außen*, klar sein, worum es bei Richir geht. Zugleich kann die oben gestellte Frage, was *dieses außen* bedeuten könnte, jetzt endlich zufriedenstellend beantwortet werden: *Es* ist eine willkürliche Auferlegung *Desselben* wie Gott, der mit sich selbst übereinstimmt, also Metaphysik (symbolische Stiftung). Damit verstehen wir, warum *Sein* stumm ist. Es spricht nicht mit uns, weil es nichts bezeichnen kann, genauso wie man es nicht erklären kann. Denn es stimmt mit sich selbst überein und ist deswegen geschlossen. Deshalb schreibt Richir – und damit wollen wir diesen Absatz beenden:

S. 61*:* „le simulacre ontologique ne peut être qu'apparence de l'apparition de l'apparence – si l'on veut, le mythe que l'apparence se fabrique de sa propre apparition“). Der philosophische Gott (wie in der Metaphysik) wäre in diesem Fall eine gute Bezeugung dieses ontologischen Simulacrums, denn jegliche prädikative Durchführung dieses Gottes führt wiederum zum Subjekt Gott und umgekehrt. Er ist derjenige, der mit sich selbst übereinstimmt. Wenn also Richir in der Vorbemerkung seiner *Phénoménologie en esquisse* schreibt: „Die *Phänomenalisierung* ist weder mit dem Erscheinen noch mit der Erscheinung in dem Erscheinenden zu verwechseln“ (Richir, *op. cit.* 2000a, S. 23: *„*la *phenomenalisation* ne se confond pas avec l'apparaitre (Erscheinen), ni avec le jeu de l'apparition (Erscheinung) dans l'apparaissant (Erscheinende)“), dann ist es eine Warnung vor dieser Übereinstimmung des Selbst mit sich selbst. Ein anderes Beispiel dieser Übereinstimmung mit sich selbst liefert uns jegliche symbolische Institution. So verstanden kann das ontologische Simulacrum auch mit einem Phänomen verwechselt werden. Denn es ist jenes Phänomen, das an seinem Werden oder Geschehen beteiligt ist. Das Phänomen wird zum Absolutum und zur Quelle aller Phänomene. Für eine ausführliche Analyse siehe Thomas Maurice, *La mécanique des leurres: La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir,* in: *Eikasia Revista de Filosofia* (2013).

[52] Es ist, als ob wir ein geradliniges Hüpfen von einem Punkt zu einem anderen Punkt vollführen würden, als würden die beiden Punkte mit sich selbst übereinstimmen. Das *Gleiche* (*le Même*) ist u. a. auch ein Begriff für den Gegenstand, wie schon gesagt, z. B. den Gegenstand der Wissenschaft und der Logik, der nur einer Äußerlichkeit entspricht (cf. Richir, *op. cit.,* 1970.). Die Übereinstimmung wäre dann die eines Punktes in der Äußerlichkeit mit einem anderen Punkt in der Äußerlichkeit, die beide zusammenkommen. Also wären die beiden Punkte das Gleiche.

> Sein kann niemals bezeichnet werden. Doch Heidegger ‚nutzt' das Wort ‚sein': Hier liegt der Ursprung der *Täuschung*. Man versteht keine Zeile von Heidegger, wenn man glaubt, dass sich dieser Begriff auf etwas bezieht.[53]

Der Grund, auf den dieser Vorwurf fußt, zeigt sich in dem Unterschied zwischen Objektivität und Sinnbildung. Richir verteidigt die Letztere. Seine ganze Karriere widmete sich dem Kampf gegen jegliche Positivität und Objektivität, die nichts anderes, als eine Täuschung mit sich bringt.

3.4.2 Begründung der Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte in der Leiblichkeit des Blicks[54]

In den vorangegangen Absätzen lassen sich grob zwei Dimensionen unterscheiden: Die Dimension der Sinnbildung, die sich jeder Fixierung des Phänomens entzieht, und die Dimension der symbolischen Stiftung, die das Wahrnehmungsobjekt als *immer das Gleiche* vorab überbestimmt. Während Husserl, wie auch Heidegger, einem symbolisch gestifteten Objektbegriff anhängen – nicht weil etwa Husserl jede Unbestimmtheit des Objekts ablehnt,[55] sondern weil sogar sein Bestreben, die sogenannte Unbestimmtheit des Wahrnehmungsobjekts in der Abschattung anzusiedeln, für Richir nicht radikal genug und deswegen unbefriedigend ist – gehört zu Richirs Neugründung der Phänomenologie deshalb die Entdeckung einer anderen Schicht für das Objekt. Sie stellt „das Vorab-Nichtgegebensein des Phänomens“[56] (*la non-donation préalable du Phénomène*) sicher und begründet die Abschattung selbst. Diese Schicht ist in der *Phantasia* verwurzelt. Dazu zitieren wir Richir in diesem Zusammenhang ausführlich:

> Im Gegenzug weist das darauf hin, dass jeder erweckte und von dem Sehen bewohnte Blick, wenn er auf die *Invarianz der Sachen* fällt – die damit die perzeptive Invarianz der Welt im geläufigen Sinne ist – von einer *a priori* unendlichen potentiellen

[53] *Ibid.,* S. 12: „L'être […] ne peut donc jamais être signifié. Pourtant, Heidegger ‘utilise’ le mot ‘être’: c'est là que réside la source du *leurre*. On ne comprend pas une ligne de Heidegger si on pense que ce terme désigne quelque chose.“

[54] Diese wird hier einfach als die *Phantasia* verstanden, die danach strebt, eine „Sache“ zu „perzipieren“.

[55] Der Beitrag zu seiner zeitlichen Analyse der Wahrnehmungserscheinungen ist dem phänomenologischen Ausgangspunkt treu. Dessen Dynamik ist die Rückkehr zur Sache selbst, die sich nicht auf irgendeine empirische Reduktion einlässt, die gerade das Phänomen zerstören kann.

[56] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 200.

> Pluralität anderer Blicke der gleichen Art bewohnt ist. *Wäre dies nicht der Fall gewesen, so wäre die sinnliche Perzeption mithilfe der Abschattungen nicht erfolgt, sie wäre solipsistisch* und würde nur das wahrnehmen, was Husserl als *Phantom* bezeichnete. d. h. sie wäre – auch doxisch – nicht von der Imagination zu unterscheiden, von der wir wissen, dass sie etwas auch nicht durch die Abschattung, sondern durch das Bildobjekt darstellt.[57]

Es ist bekannt, dass Richirs *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Espace* auf die phänomenologische Konstitution der Zeit und des Raumes abzielen. Das heißt, dass das Buch eine Antwort auf die Frage zu liefern versucht, wie die Zeit und der Raum phänomenologisch konstituiert sind. Letzterer entsteht durch die Transposition vom Raum der Phantasieleiblichkeit zum Leibkörper der Welt als Raum. Den Phantasieraum – für den die Leiblichkeit (*χώρα*) zugleich die Phantasieleiblichkeit impliziert, da die platonische *χώρα* der Raum der *Phantasia ist* – setzt Richir mit dem erweckten Blick (*regard*) gleich, also mit dem Raum, wo der Blick der Mutter sich mit dem Blick des Säuglings kreuzt und ihm einen Leib schenkt. Für die Intersubjektivität bedeutet dies ein Verstehen oder einen Zugang zum anderen durch die erweckte *Phantasia* (den Blick) von *innen*, was deswegen voraussetzt, dass jeder Blick von einer Pluralität anderer Blicke bewohnt wird. Aber für die Wahrnehmung muss diese *Phantasia* durch die Bewohnung des Sehens (*voir*) nach *außen* umgesetzt werden. Auch hier muss der erweckte Blick von einer unendlichen potentiellen Pluralität anderer Blicke bewohnt werden. Dieser Satz ist sehr zentral. Bevor wir ihn kommentieren, wollen wir noch einmal betonen, dass die Wahrnehmung ohne die *Phantasia* nicht möglich ist, denn es gibt keine reine Wahrnehmung, wie Richir zum Ausdruck bringt:

> Die „rohe" Wahrnehmung ist in Wirklichkeit eine phänomenologische Abstraktion, und man könnte sagen, die *leibhafte* (sic) Anwesenheit *da*, „in Fleisch" des wahrgenommenen Dings ist selbst eine Spur der architektonischen Umsetzung, die die „perzeptive" *Phantasia* durchläuft, indem man zuerst zum Status „Urempfindungen"

[57] Marc Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 342: „En retour, cela signifie que tout regard éveillé et habité par le voir, quand il est jeté sur *l'invariance des choses* (qui est du même coup invariance perceptive du monde au sens courant), est habité par une pluralité *a priori* indéfinie et potentielle d'autres regards de même nature. *Si tel n'était pas le cas, la perception sensible ne s'effectuerait pas par Abschattungen, elle serait solipsiste* et ne percevrait que ce que Husserl nommait *Phantom*, c'est-à-dire qu'elle serait, même doxique, indiscernable de l'imagination (dont nous savons qu'elle ne figure pas non plus par Abschattung, mais par Bildobjekt)."

> und dann zum Status sensibler Wahrnehmungsdaten der absichtlichen Objekterfassung übergeht[58].

So verstanden ist die Wahrnehmung eine Umsetzung der *„perzeptiven" Phantasii,* sodass man sagen kann, ich erkenne diese sinnlichen Daten als dies und jenes an, weil mein Sehen (*voir*) mit Blicken (*Phantasia)* bewohnt wird. Zwar entsteht ein Blick aus einem Teil des *Leibkörpers*, den Augen. Aber der Blick ist nicht mit dem Auge zu verwechseln, denn der Blick selbst beseelt die Augen, damit die Letzteren sehen können. Von da aus kann auch im Bezug der transzendentalen Interfaktizität der Blick des anderen (der Mutter) durch seine Leiblichkeit die Blicke des Säuglings bewohnen. Das Ergebnis ist ein Positives: erst dann kann der Säugling zur Wahrnehmung des mütterlichen Leibkörpers kommen. So sehen wir, dass die Leiblichkeit des Blickes nicht nur über alles Physisches hinausgeht,[59] sondern es voraussetzt. In Richirs Augen gibt dies Rechenschaft für die Tatsache, warum das Sehen oder die Wahrnehmung für fast alle Philosophen aus der Antike gar keine Aufnahme eines Reizes ist. Vielmehr ist die Wahrnehmung „als Ergebnis der Bildung eines ‚Bildes' (zum Beispiel einer *Phantasia*) zwischen dem Objekt und dem Auge – etwas, das uns heute seltsam erscheint."[60]

Von der gerade eben durchgeführten Analyse ausgehend sieht es so aus, als würden alle Wahrnehmungen die *Phantasia* benötigen, damit das Sehen überhaupt möglich ist. Diese Idee wirft die Frage auf, wie dann die Wahrnehmung von der *Phantasia* zu unterscheiden ist? Diesbezüglich stützen wir uns auf Schnells scharfsichtige Analyse dieser Problematik in Richirs Phänomenologie, wo er versucht, ihre unterschiedliche Temporalisierung zu schildern. Für Schnell geht diese Unterscheidung auf den in *Hua XXIII* befindlichen Vergleich ihrer unterschiedlichen Inhalte zurück. Während der Inhalt der Wahrnehmung sich als Empfindung (*sensation*) versteht, steht das *Phantasma* als ein Erlebnis für die *Phantasia.* Was nun die Zeitlichkeit (also die „Gegenwart" oder „présent") des *Phantasmas* angeht, so ist sie laut Schnell ursprünglich ohne Gegenwart, also

---

[58] Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affektivité,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2004, S. 525: „ […] la perception ‚brute' est en réalité une abstraction phénoménologique, et pourrait-on dire, la présence leibhaft (sic) da, ‚en chair et en os', de la chose perçue, est elle-même une trace de la transposition architectonique que subissent des Phantasia perceptives en passant d'abord au statut de ‚sensations originaire' et ensuite à celui de data perceptifs sensibles de l'appréhension intentionnelle d'objet."

[59] Richir, *op. cit.* 2006a, S. 290.

[60] *Ibid.,* S. 292: „comme issue de la formation d'une ‚image' (par exemple, une phantasia) entre l'objet et l'œil – chose qui nous parait bizarre, à nous, aujourd'hui".

außerhalb eines Jetztpunktes. Für ihn bedeutet dies weiterhin, dass die *Phantasia* „keinen sensiblen zuweisbaren ‚Vertreter'"[61] hat (*„elle est depourvoue de ‚représentant' sensible assignable"*). Wie steht es dann mit dem Feld der Wahrnehmung? Schnell schreibt diesbezüglich, dass dieses im Streit mit dem Feld der *Phantasia* ist. Daraus können wir deshalb die folgende Konsequenz ziehen: während die Wahrnehmung die Erscheinung der aktuellen Gegenwart darstellt, so stellt die *Phantasia* eine Nichtgegenwart dar. Deshalb ist das Erscheinende in der *Phantasia also* nicht in der Gegenwart. Wenn wir all das auf den Inhalt der Wahrnehmung und der *Phantasia* beziehen, so zeigt sich, dass die Wahrnehmung einen Augenblick der gegenwärtigen vorhandenen Empfindung beinhaltet, während bei der *Phantasia* dieser Augenblick nicht stattfinden kann. Er ist ausgeschaltet.[62] Deshalb schreibt Richir: „*Die Erscheinung der Phantasia ist nicht gegenwärtig in sich selbst,* hat keine Realität der Gegenwart."[63] Die Gegenwart ist selbst nicht gegenwärtig. Sie hat jetzt keine Realität. Schnells Lesart von Richir schließt daraus:

> Gerade die Zeitlichkeit der Phantasie bezeugt […], dass es in der „Fluidität" der ursprünglichen Zeitlichkeit keine Fixierung einer Gegenwart gibt, sondern eine „*Temporalisierung in Präsenz ohne zuweisbare Gegenwart*" (die alles andere, als eine reine und einfache Abwesenheit ist).[64]

Gibt es also in der Fluidität der Zeitlichkeit für die *Phantasia* keine Fixierung einer Gegenwart, sondern nur eine Abwesenheit, so verstehen wir, warum sie auf das archaische Feld der Phänomenologie hinweist, wo die Objektivierung und die Intentionalität keinen Platz haben, aber ohne diese auch nicht denkbar wären. Nur durch eine architektonische Transposition gelingt es der Gegenwart, sich anhand des Modells der Apperzeption der Wahrnehmung in den imaginativen „*Aktus*" umzusetzen, wo ein fiktives und imaginäres Bild (Bildobjekt) das Objekt (Bildsujet)[65] anvisiert.

Kommen wir nun auf die Bewohnung des erweckten Blickes von einer unendlichen potentiellen Pluralität anderer Blicke zurück, dann lässt sich das Folgende

---

[61] Schnell, *op. cit.,* 2011b, S. 81.

[62] *Ibid.* S. 82.

[63] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 81.

[64] Schnell, *op. cit.,* 2011b, S. 83: „C'est précisément la temporalité de la phantasia qui témoigne […] que, dans la ‚fluidité' de la temporalité originaire, il n'y a pas de fixation d'un présent, mais qu'il y a bien plutôt d'une ‚temporalisation en présence sans présent assignable' (qui est tout sauf une absence pure et simple)." Unsere Kursivschrift.

[65] Siehe Kapitel Zwei für diese Begriffe.

zeigen: Es ist die Ansiedlung *a priori* einer Mannigfaltigkeit anderer *Phantasiai* in der *Phantasia*, die zum Ausdruck bringt, dass schon in ihr eine Unendlichkeit von „Ich kann“[66] impliziert ist, „weil die *Kinästhesien* ebenso in der *Phantasia* sein könnten.“[67] Während bei Husserl die Pluralität von Objekterscheinungen mit der Pluralität von Leibbewegungen zusammenhängt, setzt die Abschattung selbst bei Richir *eine Pluralität von phantasieleiblicher Kinästhesie* voraus, die dem Wahrnehmungsobjekt eine Unbestimmtheit verleiht. So ist die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte schon in der Leiblichkeit der *Phantasia* vorausgesetzt.

Somit kann man sagen, dass das eigentlich Unbestimmte die Phantasieleiblichkeit ist. Jetzt sehen wir, dass wir hier einen neuen, von Husserl abweichenden, Ausgangspunkt für die Phänomenologie haben. Dieser neue Ausgangspunkt ist vorgängig und somit in gewisser Weise die Grundlage für andere Register, mit denen er koexistiert. Auch an dieser Stelle können wir Schnell zitieren:

> Im Gegensatz zu Husserl sollte dieser Ausgangspunkt nicht mehr in den *intentionalen* Erlebnissen des Bewusstseins gesucht werden, d. h. in den objektivierenden Akten, für die die Wahrnehmung den Maßstab liefern würde, an die jeder Bezug zum Objekt gemessen werden würde, sondern in der *„Phantasia“,* d. h. in den Arten der Repräsentation, die für die *„Phantasia (Phantasie)“* spezifisch sind, die präintentional sind und unter aller objektivierenden Wahrnehmungen liegen.[68]

Was wir hier haben, ist ein neuer Ausgangspunkt für die Phänomenologie, der sich von der Tradition verabschiedet. Gemäß diesem Ausgangspunkt werden all die Traditionen außer Kraft gesetzt, die den Bezug zur Welt durch eine Metaphysik sichern. Heidegger hat ihn durch die permanente Beständigkeit des Dinges geschaffen. Descartes dagegen hat ihn durch Gott als Garant gesichert[69] (dritte Meditation). Die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte liegt nicht in der Analyse der Abschattungslehre, sondern in dem präintentionalen Register der

---

[66] Richir versteht dieses „Ich kann“ des Leibkörpers als eine Eröffnung, durch die sich der Leib zur Welt öffnet, die er als ein „schematisierendes Milieu“ versteht, weil das kinästhetische Milieu gerade dort liegt. Das ist das Milieu des Objekts in der Welt.

[67] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 299: „car les *kinesthèses* peuvent aussi bien l’être en *Phantasia*“.

[68] Schnell, *op. cit.,* 2011a, S. 97: „Contrairement à Husserl, ce point de départ ne doit plus être cherche dans les vécus *intentionnels* de la conscience, c’est-à-dire dans les actes objectivant pour lesquels la perception livrerait l’échelle à l’aune de laquelle se mesurerait tout rapport à l’objet, mais dans les *phantasia*, c’est-à-dire dans les types de ‚représentation‘, propre à la *‚phantasia (Phantasie)*‘, qui sont pré-intentionnels et se situent en deçà de toute perception objectivant“.

[69] René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* 1959, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Phantasia. Erlauben wir uns, hier ein Beispiel aus der Ästhetik zu geben. Es erklärt sich alles in der Betrachtung und der Herstellung eines Kunstwerks:

Im Anschluss an Hua XIII, wo Husserl im Blick auf die Betrachtung eines Kunstwerks meint, dass das Ich „nicht mit zum Bild gehörig" konstituiert oder vorgefunden ist, auch wenn das „Ich" da vor dem Gemälde stehend ist, sagt Husserl, dass dieses „Ich", das zum Bildaspekt gehört, nicht anschaulich konstituiert ist. So fragt er: „Aber ist es nicht gefordert?" Und sofort antwortet er mit der Folgerung, dass bei der Betrachtung des Kunstwerkes ein Phantasie-Ich also das „Ich" und Leiblichkeit impliziert werden, was Richir leicht abwandeln wird:

> Es ist eben ein pures Phantasie-Ich, mit einer unbestimmten Leiblichkeit, einer unbestimmten Persönlichkeit, bestimmt nur durch die Akte der Betrachtung, der Aufmerksamkeit, das Haben der Aspekte, das Erleben der vom Künstler mittels des Bildes erregten Stimmungen. Das Ich ist unbestimmt, wie ja auch Phantasieobjekte unbestimmt und nur nach gewissen Seiten bestimmt sind – so unbestimmt, dass man nach ihrem näheren Wie gar nicht fragen kann. So kann ich auch nicht fragen, was für einen Leib der Bild-Zuschauer hat etc.[70]

Als Erstes sehen wir die von Husserl selbst bestätigte Schwierigkeit, nämlich zu begreifen, „was für einen Leib der Zuschauer eines Kunstwerkes hat." Ein zweites Problem betrifft seine Schwierigkeit, zu begreifen, was dabei mitwirkt und was nicht, denn er schwankt zwischen einer Mitbeteiligung des Ichs oder der Persönlichkeit, des Phantasieobjekts und des Leibes. Drittens dürfen wir nicht vergessen, dass Husserl laut Richir oft die Phantasie mit der Imagination verwechselt, sodass man nicht weiß, wann es für ihn das eine, wann das andere bedeutet und wann die *Phantasie* über ein Objekt[71] verfügt und wann nicht. Über

[70] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana*, Bd. XIII, hrsg. von *Iso Kern*, Den Haag: Nijhoff 1973a, S. 300 f.

[71] Es ist notwendig, an dieser Stelle kurz auf den Unterschied zwischen Imagination und *Phantasia* hinzuweisen, wie er in Husserls Vorlesung von 1904/1905 behandelt worden ist. Dieser Unterschied zeigt sich beim Modus der Verbildlichung eines Objekts. Während die Imagination bei der bildlichen Darstellung äußerlicher Objekte beteiligt ist – indem anhand einer Intentionalität ein Bildsujet (sagen wir als Beispiel der Fernseher) durch ein Bildobjekt (die intuitive innerliche Darstellung dieses Fernsehers in der Form einer bildlichen Zeichnung) anvisiert wird – ist die *Phantasia* es bei der Darstellung eines innerlichen Bildes. Im Fall der *Phantasia* taucht die Frage auf, ob der *Phantasia* ein Bildobjekt verliehen werden sollte oder nicht, wobei die letzte Option für die *Phantasia* den Verzicht auf eine Intentionalität bedeuten würde. Schließlich gelingt es Husserl nicht, der *Phantasia*, die er als schlicht bezeichnete, die Intentionalität abzusprechen. Also hat er der schlichten *Phantasia* ein Bildobjekt zugeschrieben. Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur*

diese Problematik hinaus greift Richir auf diese Passage zu und kommentiert sie reichlich. Seine These besteht darin, zu zeigen, dass es der unbestimmte Leib der *Phantasia* des Künstlers ist, welcher in dem Kunstwerk betrachtet wird. Richir macht zunächst den Hintergrund dieser Passage von Husserl klar: dass es ihm um die Unterscheidung zwischen dem „Ich" der wirklich gegebenen Welt und dem Phantasie-Ich geht. In Bezug auf diese oben zitierte Passage macht Richir aus der Husserl'schen *Phantasie* eine Unbestimmtheit der *Phantasia*. Doch für ihn ist es die Unbestimmtheit des Leibes in der *Phantasia*, die hier im Vordergrund steht. Diese finden wir in *erweckter Träumerei* (*rêverie éveillée*) oder in der symbolisch gestifteten *Phantasia* eines Malers. Denn obwohl dieses Gemälde vor mir tatsächlich von dem Maler gemalt wurde, indem er sein Körperding (*corp-chose*, wie Richir sagt) benutzt hat, und obwohl dieses Gemälde auch von einem Beschauer durch die tatsächlichen Organe (die Augen z. B.) seines Körperdings (*corps-chose*) wahrgenommen wird, wurde das Gemälde trotzdem tatsächlich von dem unbestimmten Leib des Künstlers hergestellt, mit seinen Stimmungen, die den unbestimmten Leib durchdringen. Und das Gemälde wird in der Tat auch von dem unbestimmten Leib des Zuschauers apperzipiert.[72]

In Bezug auf den ganzen Absatz aus Hua XIII, N. 10 denkt Richir also, dass es die unbestimmte Leiblichkeit des Künstlers ist, die in dem Gemälde für die Apperzeption des Zuschauers anschaulich dargestellt wird, und nicht wie bei Husserl das „Ich" in Frage komme, wobei Husserl sich hierbei unschlüssig blieb, als ob er nicht verstehen könnte, was eigentlich gerade geschieht – ob da das „Ich" oder die Person oder die Leiblichkeit tätig sind. Wenn es um Mitwirkung während der Betrachtung und des Erlebens eines Kunstwerks geht, so ist nach Richir all das also eher möglich anhand der Unbestimmtheit der Leiblichkeit. Es wird nicht durch eine anschauliche Darstellung des Gemäldes gegeben und vom Betrachter apperzipiert. Vielmehr wird die unbestimmte Leiblichkeit des Zuschauers bei der Apperzeption der anschaulichen Darstellung des Kunstwerkes mobilisiert.[73]

Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1898–1925 Husserliana, Bd. XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Den Haag: Nijhoff 1980. Auf dieser Basis hat Richirs Entdeckung der *Phantasia* als archaischstes primitivstes architektonisches Register seiner Phänomenologie ihre Wurzel in der Ablehnung des *Bildobjekts* und der Intentionalität. Die oben geschilderte Schwankung Husserls, der *Phantasia* entweder ein *Bildobjekt* zuzuschreiben oder nicht, wiederholt sich immer wieder an vielen anderen Stellen. Ein gutes Beispiel ist die eben zitierte Stelle aus Hua XIII, wo er der *Phantasia* ein Objekt zuschreibt. Husserl schwankt dabei zwischen der Unbestimmtheit und der Bestimmtheit des Phantasieobjekts. Für eine ausführliche Analyse siehe auch das fünfte Kapitel.

[72] Richir, *op. cit.* 2000a, S. 261.

[73] *Ibid.,* S. 262.

Wäre das nicht der Fall, wie würden wir uns dann die unendliche Mannigfaltigkeit von Zugängen zu Kunstwerken erklären? Wäre das nicht der Fall, wie kommt es dann, dass Kunstwerke unendlich viele verschiedene Gemütsregungen und Handlungen in seinen Betrachtern hervorrufen? Einfach weil die Leiblichkeit der *Phantasia* grenzenlos unbestimmt ist, und die vielen Abschattungen eines Objekts erst dadurch möglich sind.

Wir werden uns nun Richirs Bearbeitung von Husserls *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* widmen. Unser Ziel besteht darin, über die hier bereits verfolgte These hinaus zu gehen: Nicht nur, dass die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte von der *Phantasia* und der Leiblichkeit herrührt, sondern auch, dass die Lebendigkeit einer symbolischen Institution durch die Zirkulation der *Phantasia* und der Leiblichkeit in Ihnen ermöglicht wird. Diese Bearbeitung dient als eine Antwort auf die Frage, die wir uns anhand der widersprüchlichen Kohabitation der Lücke und der Apperzeption *in persona* bei dem Wahrnehmungsobjekt gestellt haben: Wenn die Stiftung der Wahrnehmung das Objekt nicht nur *in Persona* (*coram*) sondern auch in einem apperzeptiven Abstand (Leere) darstellt, dann kann sich die Frage stellen, ob die symbolische Stiftung nicht von einer Lücke durchdrungen ist. Ist die symbolische Institution also auch nicht unbestimmt? Was garantiert dann ihre Unbestimmtheit? Wir bemühen uns im nächsten Abschnitt, Antwort auf diese Frage zu liefern. Aber davor wollen wir uns noch einmal klarmachen, was Richir unter symbolischer Institution oder Stiftung versteht.

3.5 Symbolische Institution

Worum handelt es sich also bei der symbolischen Institution in Richirs Phänomenologie? Bevor wir auf diese Frage eingehen, ist es notwendig einen wichtigen Unterschied aufzuzeigen. Dieser Unterschied zeigt sich bei Richirs Bevorzugung des Begriffs „symbolische Institution“ im Gegensatz zu „Kultur“. Anders ausgedrückt besteht eine Überschneidung zwischen beiden Registern: sie drücken das Gleiche aus, jedoch mit unterschiedliche Betonungen. Eine populäre Vorstellung der Kultur besteht darin, sie der Natur entgegenzusetzen. Aber diese Entgegensetzung stellt Richir in Frage, da es auch Kulturen gibt, – auch wenn wir diese als „primitiv“ bezeichnen würden – denen diese Opposition nicht geläufig ist. Pierre Clastres *Chronique des Indiens Guayaki* schildert eine Kultur, wo das Leben mit dem Tod zusammenwohnt und das Sichtbare mit dem Unsichtbaren koexistiert. Das heißt, dass die Natur in die Kultur integriert wird. In *L’écart et le rien* macht Richir auf die Idee aufmerksam, dass die Idee *der* Natur (also *Physis*) aus der

Philosophie stammt. Die Physik sei das Fachgebiet, das sich einzig und allein der Aufgabe widmet, diese Natur zu studieren, was seinen Ursprung bei Aristoteles habe.

Um die oben gestellte Frage zu bearbeiten, müssen wir zunächst kurz die Idee der symbolischen Institution schildern. Um aber den Status der symbolischen Institution zu erläutern, fangen wir mit einem Zitat aus Hua XV an, da Husserl in diesem Zusammenhang Richirs Ausgangspunkt war:

> [Die] Gliederung der Umwelt betrifft sowohl die blossen Dinge derselben als auch die animalische und die sonstige immer schon habituellen Bedeutsamkeitscharakter habende Umwelt. Die Umwelt hat immer schon ihre bleibende typische Gestalt, apperzeptiv aufgefasst.[74]

Für Richir ist diese *Gestalt* das Ergebnis einer Stiftung, die wiederum durch mehrfache Stiftungen zur gegenwärtigen Form geworden ist. Das heißt, dass die Gestalt eine Genese oder Geschichte (*l'histoire*) hat, die eigentlich von Habitualitäten durchdrungen ist. Dies macht die symbolische Institution aus. Wenn die Umwelt also eine immer schon bleibende Gestalt hat, dann impliziert dies eine Geschichte, die man nur in der symbolischen Institution erforschen kann. Für das Individuum als eines erfahrungsmäßigen Subjekts setzt diese symbolische Geschichte eine durch das Lernen oder durch die Bildung erworbene symbolische Geschichte[75] voraus. Nicht nur eine symbolische Institution käme dabei in Frage, sondern viele. Deshalb spricht Richir von Stiftung im Plural. Husserl schreibt:

> Die Gliederung hat nicht immer die gleiche genetische Ursprünglichkeit. Die Situationen wiederholen sich in Ähnlichkeit, der Habitualität der Interessen entspricht die nachher passiv apperzipierte Umwelt als eine Umwelt in Bedeutsamkeiten gegliedert.[76]

Diese Stelle verweist auf die Korrelation zwischen der Habitualität der Apperzeption und der Habitualität der Bedeutsamkeiten. Die Apperzeption in der Umwelt trägt daher auf passive Weise eine Habitualität der Bedeutung in sich, die sich aber als praktisch erweist: „All dies ist im Wesentlichen praktisch und Teil des

---

[74] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana,* Bd. XV. hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff 1973b, S. 55.

[75] Cf. Richir *op. cit.,* 2000a, S. 394.

[76] Husserl, *op. cit.,* 1973b, S. 55.

praktischen Alltags von Umwelt.“[77] Bei der Habitualität der Apperzeption verbirgt sich ein leerer Horizont, der auch zur symbolischen Institution gehört. Nicht nur der erweckte erfüllte (die Aktualisierung der Apperzeption z. B. durch das Verstehen), sondern auch ein leerer Horizont ist bei der symbolischen Institution gestiftet. Husserl schreibt:

> „Apperzeption überhaupt“ ist eine Habitualität, die ihre erste Aktualisierung hat in einem erfahrenden Verstehen in einem Blick, also zwar Erfahren, aber mit einem leeren und doch besonderen Horizont. Das betrifft also nicht nur das „Bekannte“, das das Ding als Ding, das Ding als Ding des Typus Pferd etc. ausmacht, sondern auch das, wofür es in Betracht kommt, mir (und auch Anderen, die selbst nur leer mit intentional sind).[78]

Die Aktualisierung der Apperzeption betrifft nicht nur eine erfüllte Dimension. Alles was bei der symbolischen Apperzeption durch das Subjekt mit hineinspielt, geschieht, auch wenn die Anderen, wie die Umwelt und das Bekannte, abwesend sind. Zwar sind sie nicht da, aber sie sind doch immer da, und werden durch eine leere Intention vertreten. Das zeigt für Richir, wie die Apperzeption intentional „einen leeren Horizont“ der Bedeutsamkeit impliziert, wobei diese Bedeutsamkeit als der Horizont „der sedimentierten, nicht erweckten Sinne“[79] zu verstehen ist. Diese Horizonte entsprechen einer schlummernden Sphäre der Habitualitäten, die noch nicht zum Akt (*actus*) gerufen sind. Deshalb sind sie als leere Horizonte da, aber doch nicht da. Das heißt auch nicht, dass diese nicht zur Aktualisierung der Apperzeption beitragen. Die Bedeutsamkeiten und Darstellung eines Symbolischen sind daher ohne sie undenkbar. Der Verweis auf den Akt bei der Aktualisierung der Apperzeption impliziert dabei auch für Richir das Mitwirken der Potenz. Das heißt, dass die Apperzeption sowohl auf eine explizite als auch auf eine implizite Sprache hinweist[80]. Die erste wird umgesetzt, um das weiße Bücherregal vor mir zutreffend zu artikulieren, während die zweite durch ihre Potenz zur Artikulierung des Bücherregales beiträgt. Als Potenz sind die Habitualitäten „Vermöglichkeiten“ in Bezug auf ihre schon sedimentierten Bedeutsamkeiten.[81] Sie wirken mit dem *actus* bei der Aktualisierung der Apperzeptionen, auch wenn sie selbst noch in der Potenz sind.

[77] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 395: „Tout cela est d'ordre essentiellement pratique, relève de la quotidiennete pratique de l'Umwelt“.

[78] Husserl, *op. cit.,* 1973b, S. 55.

[79] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 395.

[80] Cf. *Ibid.,* S. 395.

[81] Cf. *Ibid.,* S. 396.

Welche Schlussfolgerungen können wir nun aus dem Obigen ziehen? Für Richir ist die symbolische Institution keine geschlossene, sondern eine jedes Mal offene Welt. Man kann ihr nicht komplett „völlig uninteressante Hintergründe“ (Was für Richir eine endgültige Geschlossenheit bedeutet) unterstellen. Auch wenn sie eine kohärente Sicht der Welt zeigt, ist die symbolische Institution kein Ganzes („*un tout*“), das geschlossen wäre,[82] noch ist darin eine Schicht des Seins (*un niveau d'être*) anvisiert. Vielmehr ist von einem architektonischen Register zu sprechen, das begrifflich an Hua XV, Nr.4. angelehnt ist, wo von „verschiedenen Dimensionen“ und „Schichtung“ die Rede ist. Wenn Husserl von „Bedeutsamkeit in Bezug auf [ein] gewisses Interesse“[83] spricht, dann impliziert das zunächst, dass jedes Interesse sich an einer bestimmten Bedeutsamkeit orientiert. Aber für Richir schließt das nicht aus, dass die Bedeutsamkeit, die für ein Interesse von großer Bedeutung ist, sich dem vielfältigen Feld anderer Bedeutsamkeiten verschließt. Vielmehr ist jede Bedeutsamkeit offen für andere Bedeutsamkeiten in Potenz (im „Schlafen“), woran sie sich „ernähren“ und bereichern kann.

Bereits in *L'expérience du penser* hat Richir die Idee der partiellen Geöffnetheit der symbolischen Institution entwickelt. Auch wenn die symbolische Institution den Zusammenhalt der Menschheit (sei es im Sinne einer Gesellschaft, einer ethnischen Gruppe usw.) ermöglicht, ist sie deshalb nicht komplett geschlossen. Es sei der Irrtum und die Illusion des Strukturalismus[84] gewesen, zu behaupten, dass eine Kultur als ein identifizierbares Objekt zu verstehen sei. Das hatte zur Folge, dass der Eindruck erweckt wurde, die symbolische Institution würde mit sich selbst komplett übereinstimmen. Tatsächlich ist sie „offen für die unergründlichen Frage ihrer Kontingenz.“[85] So zieht Richir dieses Fazit:

---

[82] Cf. *Ibid.,* S. 397.

[83] Husserl, *op. cit.*, 1973b S. 56.

[84] An dieser Stelle weisen wir als Beispiel auf Lévi-Strauss. Seine Bezeichnung der unterschiedlichen Kulturen, die er erforscht hat, erweckt den Eindruck, dass jede Kultur ein Ergebnis von bestimmten Elementen ist, die sie bestimmen. Auch die Elemente in einer Gruppe erhalten eine bestimmte Identität in Bezug zueinander. Solch eine Herangehensweise lässt keinen Raum für Lücken. Die Institution der Familie bleibt statisch, da man die Art der Beziehung zwischen Mutter und Tochter, Vater und Sohn, Mann und Frau im Voraus bestimmt. Jeder Mythos hat einen grundlegenden Hintergrund (Mythem), der sich mit anderen Mythen verbindet. Jeder Mythos ist ein Ensemble von willkürlichen Erzählungen und mehr nicht. (Cf.: Claude Lévi-Strauss, *Mythologique*, 4 Bände, Paris: Plon 1964–1971.) Der Inhalt bleibt statisch. So erschwert diese Art von Strukturalismus auch die menschliche Initiative. Dabei ist keine symbolische Erarbeitung der Institution möglich. Deshalb schreibt Richir ihm eine statische Sichtweise zu.

[85] Marc Richir, *L'expérience du penser: Phénoménologie, philosophie, mythologie. Grenoble*: Éditions Jérôme Million 1996, S. 15: „ouverts aux insondables questions de sa contigence“.

> Mit anderen Worten, dies läuft darauf hinaus zu denken, dass der ultimative Boden der symbolischen Institution – durch den sie sich dem phänomenologischen Feld anschließt oder es widerspiegelt, trotz der Anhäufung von Bestimmung (von Codes und Verwendung von Codes), die sie bedeutet – immer unbestimmt ist: Zum Beispiel denken wir immer, wir „wissen", wovon wir sprechen, aber die Erfahrung des Lebens zeigt im Laufe der Zeit, dass je mehr wir vorankommen, desto weniger „wissen" wir worum es tatsächlich und letztendlich in diesem oder jenem Wort geht, ob es nicht trivial ist.[86]

Also bestätigt dies die These, die wir in diesem Kapitel verteidigen wollen, nämlich dass das Wahrnehmungsobjekt – auch wenn es durch die symbolische Institution überbestimmt ist – trotzdem einen Nimbus von Unbestimmtheit in sich birgt. Auch wenn der Mensch nicht der Stifter der symbolischen Institution ist, lässt ihm dieser Bereich der Unbestimmtheit die Möglichkeit das Wahrnehmungsobjekt zu erforschen. Dort kann er Initiative ergreifen, mit der gegebenen Materie die symbolische Institution zu bearbeiten.

Dies bringt uns zu Husserls Idee der Stiftung der Bedeutsamkeit und Richirs Idee des gemeinsamen Sinnes. Über die gemeinsame Stiftung der Bedeutsamkeit der unterschiedlichen Subjekte, die es gibt, schreibt Husserl:

> Wir haben bisher so gesprochen, als ob die Umwelt einer Person wirklich nur von ihr, einer einzelnen, her ihre Bedeutsamkeitsstruktur hätte. Aber das ist die merkwürdige Doppelstellung der Personen, dass sie einerseits Objekte der vorgegebenen Umwelt sind und als das Bedeutsamkeit an sich tragen, und andererseits, dass sie Personen sind, als solche sich vergemeinschaften und nun nicht bloss einzeln, sondern in Gemeinschaft Bedeutsamkeiten stiften. Bedeutungsprädikate von Gegenständen der Umwelt, der für die Subjekte einer kommunizierenden Menschheit allgemeinsamen, verweisen in ihrem Sinne selbst auf die bekannten oder unbekannten Subjekte, aus deren personalen Akten diese Bedeutsamkeiten stammen.[87]

Diese Stelle erlaubt es Richir, von einer gemeinschaftlichen Beteiligung aller Personen bei der Stiftung der Bedeutsamkeit zu sprechen, ungeachtet der Tatsache ob die Subjekte einander bekannt oder unbekannt sind. Sie ist von großer Bedeutung für Richir, denn sie inspiriert seine These der symbolischen Stiftung: „Dies

[86] *Ibid.*: „Autrement dit, cela revient à penser que le fond ultime de l'institution symbolique, ce par quoi elle rejoint ou fait écho au champ phénoménologique, est, malgré l'accumulation de détermination (de codes et d'usages de codes) qu'elle signifie, toujours l'indéterminité: par exemple, on croit toujours ‚savoir' de quoi l'on parle, mais l'expérience de la vie apprend, au fil des âges, que plus on avance, moins on ‚sait' en réalité de quoi il est précisément et finalement question dans telle ou telle parole, si elle n'est pas triviale."

[87] Husserl, *op. cit.* 1973b, S. 56.

bedeutet für uns, dass es immer bereits einen gemeinsamen Boden der Bedeutsamkeit gibt, der unter die symbolische Institution fällt."[88] Alle Bedeutsamkeiten sowohl von individuellen Personen als auch von Gemeinschaften werden aus dem gemeinsamen Boden gestiftet. Es sind also nur kollektive Stiftungen möglich, was laut Richir die individuellen Stiftungen oder die Stiftung durch Personenverband nicht ausschließt. Die Letzteren sollen aber auf der Basis der gemeinsamen Stiftungen geschehen. Aufgrund der Tatsache, dass sich für Husserl einzelne Akte der individuellen Personen „in einheitlicher kommunikativer Funktion der beteiligten Personen" vergemeinschaften, und die Akte zu „einheitlichen Ergebnissen"[89] tendieren, geht Richir jedoch von einem „gemeinsamen Sinn" einer korrelativ entsprechenden Umwelt aus. Der gemeinsame Sinn ist „eins in mehreren oder mehrere in einem".[90] Das fasst für ihn die Eigenschaften der symbolischen Institution zusammen, wo das „Mehrere" sich in Eines verflechtet und „Eines" sich in Mehrere beugt. Während „Eines" für die symbolische Institution mit ihrer umweltlichen Sinngestalt steht, steht „Mehrere" für die Verflechtung der unterschiedlichen Quellen der Gemeinsamkeiten. Diese beiden Eigenschaften drücken sich bei der symbolischen Institution aus: Sie verfügt über eine „gemeinsame umweltliche Existenz", „gemeinsame Bedeutsamkeiten und apperzeptive […] Habitualitäten",[91] die sich auch bei der Phantasia auszeichnen können. Diese Gemeinsamkeiten deuten auf die offene Verflechtung der Pluralität der zur bestimmten Umwelt gehörenden Subjekte.

Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten kann man von der Anonymität der Institution sprechen, wenn wir unter „Anonymität" die Idee verstehen, dass „keine einzige Initiative" der Menschen zur Institution beiträgt, es sei denn durch einen despotischen und tyrannischen Prozess, wie das in der Mythologie der Fall ist. Vielmehr ist sie die „Gesamtheit" der „symbolischen Systeme" wie z. B. der Sprachen, Darstellungen, Praxen usw., die das „Sein", den Glauben, das menschliche Denken usw. kodieren, „ohne dass diese [Menschen] jemals (absichtlich) ‚entschieden' haben, weshalb wir den *anonymen* Begriff ‚Institution' verwenden, der notwendig ist, um zu verstehen, was bei der Institution übrigens erscheint, als immer schon gegeben ‚ist'."[92]

---

[88] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 398: „cela veut dire, pour nous, qu'il y a toujours déjà un fonds commun de significativité qui relève de l'institution symbolique".

[89] Husserl, *op. cit.* 1973b, S. 56.

[90] Richir, *op. cit.* 2000a, S. 399.

[91] *Ibid.*

[92] Richir, *op. cit.,* 1996, S. 14: „sans que ceux-ci en aient jamais ‘décidé (délibérément), ce pourquoi nous utilisons le terme, *anonym*e, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme toujours déjà ‘donne' d'ailleurs".

In *L'écart et le rien* heißt das, dass der Mensch weder der Schöpfer noch der Herr der symbolischen Institution ist. Wenn sich die Menschheit also nicht absichtlich für irgendeine Gesamtheit der symbolischen Institution entschieden hat, wie es nun der Fall ist, woher kommt sie dann? Wer also ist der Stifter? In *Phänomenologie et institution symbolique* (1988) heißt es, dass Gott (der symbolische Stifter) die transzendentale Quelle der symbolischen Institution in ihrer Gesamtheit und Einmaligkeit ist. Mit anderen Worten ist die Symbolik transzendental. In *L'expérience du penser* heißt es aber auch, dass diese Transzendentalität der Symbolik in manchen Traditionen den Namen „Gott" trägt. Ein Vorbehalt drückt sich allerdings in der Anforderung aus, dass dieser Gott keine Antinomie oder keinen Widerspruch in Bezug auf Praxis, Handlungen und Sitten in sich trägt. Aber ist es nachhaltig und vertretbar zu argumentieren, dass dieser Gott die Funktion der transzendentalen Quelle aller symbolischen Institution in ihrer Gesamtheit erfüllen kann, und dass durch ihn der Zusammenhalt der Welt denkbar, sinnvoll ist? In einer späteren Entwicklung scheint Richir diese Idee abgelehnt zu haben. Die Ausarbeitung *exotischer* Beispiele der symbolischen Institution in der mythischen Welt zeigt, dass es nicht unbedingt nur einen einzigen symbolischen Stifter (*l'instituant symbolique*) sondern auch mehrere (wie z. B. die Helden) geben könnte. Man kann den Namen „Gott" durch einen anderen Namen ersetzen – die Hauptsache ist, dass er ein unergründliches Rätsel bleiben muss. Jedoch gilt in einem monotheistischen System die Idee eines einzigen symbolischen Stifters. Die Frage also, ob dieser Stifter eine Singularität oder eine Pluralität ist, bleibt offen. Für jedes System gibt es jedoch ein passendes Modell. Wie man es auch betrachtet – der Mensch bleibt der symbolischen Institution nicht mächtig. Sie ist das, was in uns sein Echo hat, uns aber übersteigt. In *L'experience du penser* heißt es, dass diese symbolische Institution dem Menschen Halt (*prises*) gibt. Genau das bezeichnet Richir als das Paradox der symbolischen Institution: sie sei schon da, immer schon konstituiert. Nun ist es die Aufgabe der Menschen, diesen Halt zu erarbeiten, ohne den seine Erfahrungen keinen Sinn haben können.

Die umweltliche Existenz der symbolischen Institution bei Husserl grenzt sich von einer objektiven Existenz oder einer ontologischen Struktur ab. Der Abstand zu Objektivitäten macht sie „*transpassibel*" ihrem eigenen Werden gegenüber. Dieses Werden geschieht durch die Umsetzung der architektonischen Register (z. B. der der Sprachphänomene), was dann die symbolische Institution möglich macht, weil Letztere in sich *Leere* trägt, was ihr erlaubt, sich auf das, was bei einer Begegnung des Anderen als unmöglich, undenkbar, unerwartet verstanden werden

kann, zu öffnen.[93] Die Geschichte der Stiftungen (*l'histoire de Stiftungen*), die in der symbolischen Institution sedimentiert sind, geht über eine reine Positivität hinaus. Es handelt sich dabei nicht um Ereignisse, die in der Gegenwart (*présent*) geschehen sind. Die erste Stiftung ist nach Richir die der Sprache (*langue*), in der sich die genetische Dimension der symbolischen Institution als kollektiv erweist. Diese Kollektivität ist aber nicht *in actu* sondern wie schlafend.

An einer Stelle scheint Husserl von einer politischen Gruppierung (Vergemeinschaftung von Personen) zu sprechen. Sie kann aus natürlichen Quellen kommen und einer „Leistung" (Familie oder Volk) entsprechen. Gleichzeitig ist sie „in höherer Stufe aus willkürlicher Stiftung entsprungen, einer Willkür, die selbst den Sinn einer vergemeinschafteten Willkür der stiftenden Personen hat (Verein, Staatsstiftung)."[94] Richir sieht darin die Willkür der politischen Stiftung, welche wiederum der symbolischen Stiftung gehört**.** Für ihn besteht Husserls Naivität darin, dass solch eine aus Willkür entsprungene politische Stiftung (symbolische Stiftung) einen phänomenologischen Grund (*motif*) hätte, als würde die politische Stiftung der symbolischen Stiftung nicht gehören. Auf der Grundlage, auf die sich die symbolische Institution stützt, besteht kein phänomenologischer Grund.[95] Was aber das Verhältnis zwischen der symbolischen Institution und dem phänomenologischen Feld anbelangt, besteht Richir darauf, dass das Letztere durch seine *Transpassibilität* für die Vorige offen ist. Dies impliziert, dass die Sprache in ihrem inchoativen und unbestimmten Kontext (im Sinne von *langage*) jedes Mal auch in die symbolische Institution eindringen kann. Kurzum das phänomenologische Feld kann zum Symbolischen werden.

Der Bereich der Sprache ist in diesem Kontext der Bereich, den der Mensch ausnutzen kann. Dieser Bereich erlaubt uns, die symbolische Institution – da wir sie offenkundig nicht erschaffen können – aus schon vorhandenen Materialien herauszuarbeiten, die uns die Institution zur Verfügung gestellt hat. Hier kann der Mensch sich der Arbeit des Denkens hingeben, wo der Sinn seines Tuns

[93] Dieses Verb „öffnen" verweist auf eine Eigenschaft der *Transpassibilität. Transpassibilität* bedeutet, dass die Sedimentierung der Bedeutsamkeit nicht gesättigt ist. Bei der symbolischen Institution tragen die in ihr sedimentierten Geschichten, Bedeutsamkeiten usw. ihre Unbestimmtheiten. Für Richir kann die Sättigung der Bedeutsamkeiten in einer symbolischen Institution erst im Falle eines symbolischen Gestells verwirklicht werden. Hier wäre dann die Stiftung, z. B. die der Sprache, in der symbolischen Stiftung nicht mehr offen, sondern geschlossen, und deshalb nicht mehr *transpassibel*. Sie wäre nur ein „Signalgerät" (*dispositif de signaux*): die sedimentierte Bedeutung – um nur ein Beispiel zu geben – des Wortes Rot ist dann ein Zeichen für etwas Festgelegtes, worunter das „Rot" verstanden werden soll.

[94] Husserl, *op. cit.,* 1973b, S. 57.

[95] Cf. Richir, *op. cit.* 2000a, S. 402.

zum Vorschein kommt. Damit trägt er aktiv zu seiner Zivilisation bei. Wie diese Erarbeitung stattfindet, erfahren wir mittels der Rollen, die die *Phantasia* und die *Leiblichkeit* bei der Stiftung der Bedeutsamkeit spielen. Dank dieses lebendigen Prozesses kann die symbolische Institution vor einer Implosion von innen und deshalb auch davor bewahrt werden, zu einem symbolischen Gestell[96] zu werden.

[96] Damit ist eine Sättigung gemeint, die zur Verkümmerung (*dégénérescence symbolique*) führen kann. Diesen Prozess nennt Richir Gestell. Aber wie ist dieser Begriff nun zur verstehen? Wie bei Heidegger, oder hat dies eine andere Bedeutung? Wie es bei Richir häufig der Fall ist, verändert er auch hier den Sinn von *Gestell*, wie ihn die philosophische Sprache überliefert hat. So distanziert sich Richir von der Bedeutung des Begriffes bei Heidegger. In *Die Frage nach der Technik* wurde die moderne Technologie als das verstanden, was etwas entbirgt, das die Technologie selbst nicht hervorbringen kann. Man kann es so verstehen, dass die Technik das Nichtanwesende ins Leben, ins Anwesende ruft. In dem griechischen Wort *Techne z. B.* steckt eine Art von Entbergen, sodass man über die Technik sagen kann, dass sie *aletheia* (Wahrheit oder in diesem Zusammenhang wissenschaftliche Erkenntnisse) hervorruft. In Bezug darauf, versteht Heidegger die moderne Technik als ein Gestell. Was bedeutet das? Heidegger schreibt: „Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das Gestell" (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, S. 23). Wenn der Mensch das Versammelnde jenes Stellens herausfordert, damit dieses Bestand haben kann, dann spricht Heidegger von Gestell. So schreibt er: „Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Gestell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist" (*Ibid.* S. 24) Das alles bedeutet, dass die Technik insofern ein Gestell ist, solange sie etwas offen legt, damit es unverborgen wird und den Bestand der Wirklichkeit haben kann. (*Ibid.* S. 25) Das Wort Gestell bedeutet auch eine Art von Gerät. Gerade in diesem Zusammenhang kann es mit „Maschine" übersetzt werden. Richir übernimmt diese Idee eines Geräts oder einer Maschine und deutet es als ein Gestell. Er spricht aber von der Institution. So verweist ein symbolisches Gestell auf eine Institution, die jedoch sehr maschinell geworden ist. Die maschinelle Institution ist ein pathologischer Fall. Sie fühlt sich berufen, für die Menschen zu denken und für sie zu handeln. Die Menschen werden dadurch entleert. Ihnen fehlen also sinnvolle Inhalte. Die maschinelle Institution liefert die Menschen der Barbarei und der vernichtenden Unmenschlichkeit aus. Solch eine Institution ist leer und auch die Menschen werden dadurch leer. Die menschlichen und sozialen Verbindungen gehen verloren. (Richir, *op. cit.,* 1996, S. 15–16.).

3.5.1 Kollektive „Apperzeption der *Phantasia*" und der Leiblichkeit

Vor diesem Hintergrund widmet sich Richir der Frage, wie die „Apperzeptionen der *Phantasia*" – dies grenzt sich nun von der Husserl'schen Beschäftigung mit der „Apperzeption" überhaupt ab – intersubjektiv zirkuliert. Für ihn kann diese Zirkulation nur dadurch gelingen, dass sie in einer „relativen Stabilität" geschieht. Jedoch kann die Stiftung der Sprache durch die Faktizität der Wörter allein, diese erwünschte Stabilität nicht erbringen. Dafür wird eine zweite Stiftung umgesetzt. Es handelt sich nun nicht mehr um die Stiftung der Sprache als faktische Wörter (*mots*), sondern um die Stiftung des artikulierenden Wortes (Parole), insofern dieses nun als eine „mythische Erzählung" (*récit mythique, mythico-mythologique*) verstanden wird. Diese zweite Stiftung nimmt die „Apperzeptionen der *Phantasia"* auf und erfüllt sie mit „Bedeutsamkeiten" im Husserl' schen Sinn. Das heißt, dass die „mythische Erzählung" als zweiter Zuschnitt (*un second decoupage*) eine symbolische Leistung erbringt, die zur Idee der „kollektiven Bedeutsamkeiten" beiträgt. In diesem Zusammenhang „wird […] die Geschichte […] als symbolische Ausarbeitung des Fundaments dieser oder jener bereits kollektiven Bedeutsamkeit gedacht."[97] Die verdoppelte Stiftung der „Apperzeption der *Phantasia"* durch die „mythischen Erzählungen" erreicht nun die erwünschte Stabilität, wenn sie „Bedeutsamkeiten" stiften, die als „kollektiv" gelten. Die Leistung, die diese Stiftung nun erbringt, ist eine „gemeinsame". Laut Richir vermochte es Husserl nicht, die „kollektive" Dimension der „Apperzeption der *Phantasia*" zu erahnen.

Verstehen wir die „Gründung" („*fondation*") als die symbolische Erarbeitung der soziopolitischen Institution, wie z. B. den Staat, oder das Königreich, dann kann diese symbolische Erarbeitung der Institution anhand einer mythischen Erzählungen geschehen. Was Richir hier sagen will, ist einzig und allein, dass die „mythische Erzählung", eine sehr wichtige Rolle bei der symbolischen Erarbeitung spielt. Sie wird mit der verdoppelten Institution der *Phantasia* gleichgestellt, die zur Zirkulation der Apperzeptionen – als kollektive Apperzeptionen in einer Gesellschaft – beiträgt[98]. Diese Leistung – die Ermöglichung der kollektiven Zirkulation anhand der verdoppelten Institution der *Phantasia* – überträgt Richir auf die Leiblichkeit. In den vorigen Kapiteln haben wir auf der einen Seite schon gesehen, dass es keine Leiblichkeit ohne die *Phantasia* und Affektivität gibt.

---

[97] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 399: „le récit se pense comme élaboration symbolique du fondement de telles ou telles significativités déjà collective".

[98] Cf. *Ibid.,* S. 402.

Auf der anderen Seite zeichnet der Leib in seiner Unbestimmtheit den Ort, wo ein Sprachsystem (*langue*), ein Sprachphänomen (*langage*) und die *Phantasia* sich artikulieren. Aus diesen beiden Gründen geht die Idee der Zirkulation der Leiblichkeit des Leibes oder der Leiber in der Gesellschaft nach.[99]

Richirs Interesse liegt in der Erschließung der symbolischen Stiftung (bzw. deren Erarbeitung). In *La naissance des dieux* (1995) und in *L'experience du penser* untersucht Richir eine primitive archaische symbolische Institution. In ersterem Werk beschäftigte Richir sich mit der Frage, ob das Denken nicht in einer anderen symbolischen Institution möglich ist und ob es außerhalb einer anderen symbolischen Sprache als der Philosophie deshalb seine Kohäsion verlieren würde. Dabei steht die Untersuchung des Ursprungs des Denkens in seiner Konkretheit im Mittelpunkt, wenn es sich nur um die *Sache* selbst des Denkens handeln kann: also die Art und Weise, wie sich das Denken durch Entitäten modulieren kann, die die mythische Erzählung (*récit*) sichtbar machen. Solch eine Plastizität des Denkens in einer mythischen Gesellschaft, die sich von unserer modernen symbolischen Institutionen unterscheidet, lässt mindestens drei Typen von Denkweisen unterscheiden: 1) das mythische Denken, 2) das mythologische Denken und 3) das mythisch-mythologische Denken. Mythisches Denken beschäftigt sich nur mit einem bestimmten lokalen Problem. Das heißt, dass nur eine symbolische Institution und nicht die symbolische Institution in ihrer Gesamtheit als solche vor Augen gehabt wird. In der *Mythologie* von Lévi-Straus begegnen wir solchen konkreten Problemen, mit denen ein mythisches Denken sich beschäftigt und somit die symbolische Institution erarbeitet: z. B. der Ursprung des Feuers, der Technik, der Ehe oder die Erklärung für gute und schlechte Ernten. Auch daran sieht man, dass das mythische Denken über eine originäre Pluralität verfügt, auch wenn die Einzelheiten einander widersprechen und manchmal ineinander verflochten sind. Deshalb ist es von großer Bedeutung zu unterstreichen, dass das mythische Denken immer örtlich oder lokal gebunden ist. Ein weiteres Merkmal vom mythischen Denken ist die Kohabitation von Transzendenz und Immanenz, von Tod und Leben, von Unsichtbarem und Sichtbarem usw.[100]

Das mythische Denken unterscheidet sich laut Richir allerdings dadurch von einem mythologischen Denken, dass es sich bei Letzterem um die Institution eines Despoten handelt. Diese Institution geht dabei Hand in Hand mit der Suche nach einer Legitimation für den Despoten. Genau das zeigt sich für Richir in

[99] Cf. *Ibid.*

[100] Marc Richir, *L'ecart et le rien*: *Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Éditions Jérome Million 2015, S. 266 f..

seinen Studien der primitiven Gesellschaften darin, dass die Suche nach einer Legitimation der Grund ist, warum manche mythischen Figuren auf den Status von Göttern erhoben werden. Zum Beispiel erhält der König seine Legitimation von einem der Götter. Und es passiert oft, dass einer der Götter zum König der selben wird. Es gibt dafür – wie zum Beispiel bei der babylonischen Erzählung, wo Marduk zum König der Götter gekrönt wurde – viele Beispiele. Eines aus Griechenland zeigt, wie die Götter entstanden sind (etwa Hesiods *Theogonie*) und wie Zeus in diesem Prozess zum König der Götter geworden ist. Laut Richir zeichnet eine solche Bewegung die besondere Funktion und Eigenschaft von Mythologie aus, die er „Vereinigung" nennt. Damit werden die lokalen mythischen Einzelheiten durch eine Mythologie miteinander verbunden, und zwar symbolisch. Die Mythologie stiftet und bewahrt also etwas von der „symbolischen Konkretheit"[101] einer bestimmten sozialen Ordnung. Aber das ist keine einfache Aufgabe, denn es kann ja in solchen primitiven sozialen Institutionen ohne einen *Gott*[102] keine Einigung geben. Aber oft hat dieser *Gott* einen despotischen Hintergrund. Das zeigt sich auch als Unterschied zwischen mythologischem und mythischem Denken, wo es keinen *Gott* gibt, auch wenn beim Letzteren laut Richir einige Helden immer wieder auftauchen würden. Für Richir hat die mythische Institution also keine Götter. Dafür wird ein mythologisches Denken gebraucht. Somit verstehen wir mit Richir die Mythologie als die erste Instanz der Rationalität, als ein Denken, das bereits bestehende Materie in einem mythischen Denken zum Zweck der Vereinigung *symbolisch* bearbeitet.[103]

Beim dritten, dem mythisch-mythologischen Denken, ist diese Vereinigung nicht vollständig. Aber die einzelnen Komponenten des ersten und zweiten Denktypus sind vorhanden. Es handelt sich dabei etwa um die mythisch-mythologischen Erzählungen zum Ursprung des Königreiches, wobei Richir besonders an entsprechende Erzählungen aus dem alten Griechenland denkt.

Es lässt sich die Fragen stellen, wie die Vereinigung von einzelnen mythischen Institutionen geschieht. Wie zirkuliert also die mythische Erzählung und wie zirkuliert die Leiblichkeit eines Despoten in der symbolischen Stiftung der Mythologie? Was hier wichtig ist, ist nichts anderes als die Ausarbeitung der symbolischen Institution des Königsreiches (*royauté*) als einer politischen Institution, auch wenn in manchen Zusammenhängen, z. B. der Genealogie von Agamemnon, kein *Gott oder Zeus* in den Blick kommt. Betrachtet man den griechischen

---

[101] *Ibid.,* S. 267.

[102] Um Richir treu zu bleiben, bevorzugen wir für die Bezeichnung alle nicht-monotheistischen Götter hier die Kleinschreibung.

[103] Cf. *Ibid.*

Zusammenhang der Institution des Königsreichs, so taucht die Frage auf, wie aus dieser zunächst barbarischen Stiftung eines Tyrannen eine monarchische Zivilisation entsteht. Also wie lässt sich aus barbarischem Denken die Vorstellung eines Königs symbolisch stiften, erarbeiten? Dieser Frage geht einer These voran, die Richir verteidigen will, und zwar: wie die Leiblichkeit des ungeheuerlichen tyrannischen Leibes in die Leiblichkeit des menschlichen, königlichen Leibes übersetzt wird.[104] Die Leiblichkeit des menschlichen, königlichen Leibes erhält eine kollektive und lebendige und keine *mechanische* Bedeutsamkeit.[105] So kann man sehen, dass die Thematisierung der „umweltliche Existenz" ohne die Leiblichkeit nicht möglich ist. Husserls Fehler im Kontext der Intersubjektivität war laut Richir, diese Leiblichkeit immer als eine menschliche Leiblichkeit verstanden zu haben: die Leiblichkeit als die eines Leibes – des Außenleibes mit dem Innenleib –, d. h. als die menschliche Leiblichkeit. Er habe nicht begriffen, dass die Menschlichkeit der Menschen nicht selbstverständlich ist, wie die Leiblichkeit des Tyrannen zeige.[106] Richirs Analyse der Leiblichkeit des Tyrannen weist auf, dass ein phänomenologisch-anthropologische Verständnis über die menschliche Subjektivität hervorheben soll, wie der „Menschlichkeit" eine „unmenschliche" Schicht zugrunde liegt. Die beiden Dimensionen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander.

3.5.2 Die Aufrechterhaltung der Lebendigkeit der symbolischen Stiftung (Institution) anhand der leiblichen und *phantastischen Zirkulation*

Sind die symbolischen Institutionen also offen für menschliche Initiative, dann würde das im Falle einer despotischen Gesellschaft auch bedeuten, dass die politische Initiative vonseiten des Königs – oft erhält er seine Legitimation von den Göttern – kommt. Er verkörpert in gewisser Weise die Gesellschaft. Die Legitimation eines Königs (oft als Tyrann) trägt in sich ein brutales Vordringen (*irruption*), das sich als ein Ereignis zeigt, das nur als transzendental verstanden werden kann, da es in der historischen Gegenwart nicht lokalisierbar ist, obwohl es in ihr präsent ist. Richir nennt dieses brutale, grausame Ereignis des tyrannischen Vordringens ein transzendentales Ereignis.[107] Dieses wirkt auf die

[104] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 403.

[105] Cf. *Ibid.*

[106] *Ibid.,* S. 404.

[107] Cf. *Ibid.,* S. 405.

vorherige symbolische Institution. So ist das transzendentale brutale Vordringen des Tyrannen ein Angriff auf die Leiblichkeit in ihrem sozialen Kontext, wo die vorige Institution des Leibes von der Vernichtung bedroht wird.[108] Insofern ist der Überschuss der Tyrannei als eines transzendentalen Ereignis eine Revolution der vorhergehenden Form von Leiblichkeit. Diese Umwälzung geht mit der Veränderung der bisherigen symbolischen Ordnung einher und bringt einen Abbruch der *Transpassibilität*, des Machens des Sinns mit sich. Nicht mehr der unbestimmte phänomenologische Leib ist hier wichtig, sondern der ungeheuerliche Leib des Tyrannen, dessen Leiblichkeit wie „unberechenbare und ungezügelte Spliter" ist.[109]

Die Adjektive „unberechenbar" und „ungezügelt" entsprechen der Vielgestaltigkeit und der Vielförmigkeit, welche die Eigenschaften der „Apperzeption der *Phantasia*" sind. Die Leiblichkeit des Tyrannen ist dieser Apperzeption ähnlich und kann mit ihr verglichen werden. Wir müssen uns den Zusammenhang zwischen den mythischen Erzählungen und der *Phantasia* vor Augen halten, wobei nicht vergessen werden darf, dass Götter und Helden oft die „Hauptpersönlichkeiten"[110] dieser Erzählungen und der *Phantasia* sind. In diesem Kontext besteht also Richirs These darin zu zeigen, inwiefern die kollektive Stiftung der *Phantasia* sich bei diesen „Persönlichkeiten" abspielt, sodass die Apperzeptionen der *Phantasia* dabei zur Stiftung kollektiver Bedeutsamkeit einer politischen Institution beitragen. Dabei ist das Verhältnis zwischen dem Leib des Tyrannen und den Leibern der anderen zu untersuchen, und zwar wie sich die unterschiedlichen Leiber in der gesamten Gruppe einander gegenüber verhalten.

Anhand seiner „instinktiven Intelligenz" vermag es der Tyrann, in den Innenleib des anderen einzudringen. Dieses Vermögen übersetzt Richir mit dem Begriff „Manipulationskraft" – der Fähigkeit, die anderen zu begeistern („*pouvoir de fascination sur les autres*"). Insofern bedeuten sein Leib und seine Leiblichkeit durch ihren Überschuss eine Gefahr für den Leib bzw. für die Leiblichkeit des anderen, die von der Leiblichkeit des Tyrannen überhöht wird. Damit ist aber die Möglichkeit des Verlustes sowohl der eigenen Leiblichkeit als auch der *Transpassibilität* des Leibes in Bezug auf den Außenleib verbunden[111]. Dies ist der Grund, warum der Tyrann barbarisch ist. Der Übergang von seinem Innenleib zu seinem Außenleib ist einer, der den Innenleib in dem Außenleib anschaulich

[108] *Ibid.*

[109] *Ibid.,* S. 406.

[110] Dieser Zusammenhang macht verständlich, warum das Ereignis transzendental ist, denn das Ereignis fällt unter die Artikulation der *Phantasia.*

[111] Cf. *Ibid.,* S. 407.

darstellt. Bei der anschaulichen Darstellung handelt es sich um verwirrte Bedeutsamkeiten und ihre Habitualitäten, die mit der Begierde des Tyrannen zu tun haben. Die anschaulichen Darstellungen melden sich in der Außenleiblichkeit der anderen. Eine *aktive Mimesis* vom Inneren der Sprachsysteme und Sprachphänomene werden vom Tyrannen bedroht und die Leiblichkeit wird ihrer Innerlichkeit entleert, da sie zur chaotischen tyrannischen Darstellung wird.[112] Der Leib des Tyrannen ist formlos, unvorhersehbar und gibt damit den anderen den Eindruck, sie von innen besser verstanden zu haben, als sie sich selbst verstehen können. Vermittels seiner formlosen Leiblichkeit erscheint er als einer, der der sozialen Ordnung Leiblichkeit verleihen kann. Zugleich vermittelt er den anderen die Illusion, dass er ihnen auch „einen Sinn“ verleihen kann. In Wirklichkeit verfügt er aber nicht einmal über ein „stabiles Selbst“ und einen „sozial erkannten Sinn“, und anstelle von Leiblichkeit kann er nur einen Körper oder eine „Maschinerie“ verleihen, der vom Sinn entfremdet ist.[113] Die anderen versuchen umsonst, diesen Sinn durch eine *aktive Mimesis von innen* zu begreifen, da die „Figuration“ der Leiblichkeit des Tyrannen unmöglich ist. Der Sinn verschwindet, aber er wird in die Bedeutsamkeit und unbewussten Habitualitäten überformt, die die „Apperzeptionen der *Phantasia*“ beim Auftauchen des Sinnanfangs „investieren“. Diese Bedeutsamkeiten und Habitualtitäten werden im Leib des Tyranns manifest. Die ungeheuerlichen *Phantasiai* sind nun mit Bedeutsamkeiten in den mytischen Erzählungen beladen. Genau dies ist die zweite Stiftung der *Phantasia* in der mythischen Mythologie.[114]

Anhand der mythischen Erzählungen werden die „Apperzeptionen der *Phantasia*“ mit den ihnen verbundenen Bedeutsamkeiten in der Gesellschaft verbreitet (Zirkulation). Die „Figuration“ dieser Apperzeptionen bleibt noch flüchtig, bis sie durch die kollektive Stiftung der Imagination zur bildlichen Figuration werden. Die Letztere geschieht, sobald die unmenschlichen (Götter, Helden) Apperzeptionen eine klare menschliche Gestalt annehmen, und könnten damit ebenso in die Kunst, die Literatur übergehen.[115] An diesem Punkt könnte man sagen, dass die mythische Mythologie zu ihrem Ende gekommen ist. Es ist so, dass die Apperzeption der *Phantasia,* die sich in Mythen erfahren lässt, die „präexistierenden symbolischen Materialien“ verkörpert. Die Mythen sind wie die Geschichten, die man in einer Gesellschaft erzählt. Durch diese Erzählungen wird die Leiblichkeit ins Leben gerufen. In der mythischen mythologischen Erzählung zirkulieren

[112] Cf. *Ibid.,* S. 408.

[113] Cf. *Ibid.*

[114] *Ibid.,* S. 411.

[115] Cf. *Ibid.*

durch die Apperzeption der *Phantasia* (verbunden mit ihrer Bedeutsamkeit) die Ungeheuer der Tyrannei. Die Tyrannei und die bedrohliche Unmenschlichkeit werden im Königreich gestiftet. Dies artikuliert die symbolische Bearbeitung der Unmenschlichkeit zur Menschlichkeit, wie man von dem einen zum anderen gleitet. Die Umsetzung (das Gleiten) nennt Richir: „Menschwerdung" (*hominisation*) oder „Zivilisation" (*civilisation*)[116]. Er meint damit die Art, wie die Tyrannei im Königreich symbolisch gestiftet wird.

Für Richir besteht die gleiche Gefahr auch bei den anderen. Die Entleerung der Innenleiblichkeit des anderen geschieht in seiner Außenleiblichkeit, die der tyrannischen Begierde ausgeliefert ist. Der Tyrann leiht sich vom anderen dessen Leiblichkeit, die ihm fehlt, um nach dem Selbst zu suchen, das ihm auch fehlt. Die Störung der bisher etablierten symbolischen Ordnung ist eine der Konsequenzen daraus. Die einzige Möglichkeit, zur Leiblichkeit des Tyrannen Zugang zu erhalten, ist durch eine gesuchte Harmonie mit ihr, ihrer Begierde, ihrer Sensibilität usw.[117] Was nun die Konsequenzen der Tyrannei für die zwischenmenschliche Leiblichkeit angeht, so schreibt Richir, dass die Leiblichkeit der anderen durch die Leiblichkeit des Tyrannen manipuliert wird. Der Tyrann gibt den Eindruck, dass er ihnen die Leiblichkeit verleihen wird, während er sie ihnen eigentlich abnimmt oder sie von ihnen leiht. Zwischen den Menschen spielt sich so das furchtbare Verhältnis ab, bei dem ein Mensch zum Beherrscher anderer Menschen wird.

Der Leib des Tyrannen stellt eine bedrohliche soziale Leiblichkeit dar. Diese Leiblichkeit „figuriert" das Ungeheuerliche, das Unberechenbare. Sie grenzt sich von der Leiblichkeit des phänomenologischen Leibes ab, welche in ihrer Unbestimmtheit als Matrix der Spatialisierung und Temporalisierung Sprachphänomene aufs Spiel setzt, die Sinn anhand der Apperzeptionen der *Phantasia* (*langage* im Sinne von einem inchoativen „Sinn") und der Sprachsystem (*Langue* im Sinne von einer Bedeutung in einem Sprachsystem) erzeugen. Diese beiden zeichnen für Richir eine doppelte Reversibilität aus. Dadurch fließt die Leiblichkeit im Falle der Erzeugung von Sinn in die Gesellschaft.[118] Die Leiblichkeit des Tyrannen ist defizient, in Bezug auf sich selbst, und im Überschuss in Bezug auf die anderen, da er mit seinen gewalttätigen Ausdrücken versucht, die ihm fehlende Leiblichkeit den anderen und damit deren *Transpassibilität* zu entwenden. Mit anderen Worten: es handelt sich um einen Einbruch in die Innenleiblichkeit der anderen. Dieser Vorgang scheint eine Kompensation für den Sinn zu sein, den er nicht durch seine Ausdrücke und Wörter erzeugen kann. Die für das Erzeugen

[116] Cf. *Ibid.,* S. 412.
[117] Cf. *Ibid.,* S. 409.
[118] Cf. *Ibid.,* S. 412.

des undenkbaren und unerwarteten Sinnes wichtige *aktive Mimesis von innen*[119] soll von den anderen verwirklicht werden. Nur der Tyrann allein vermag es, wenn überhaupt, die leiblichen Ausdrücke seiner Außenleiblichkeit zu begreifen. Nur weil er die *Transpassibilität* der Leiblichkeit der anderen entnommen hat, werden die anderen hypnotisiert und dazu gebrachts in seinem Außenleib und seinen leiblichen Ausdrücken den Ort ihres Selbst und der Hervorbringung von Sinn zu suchen bzw. zu sehen.[120] Aber die erwähnte Reversibilität fehlt in diesem Fall in einem solchen Grade, dass der Transfer der *Transpassibilität* von dem einen zum anderen nicht reversibel ist. Mit anderen Worten, weder der Tyrann noch die anderen sind *transpassibel* in Bezug auf die Leiblichkeit des anderen. Das heißt, dass es keinen flüssigen Übergang von einem zum anderen und umgekehrt gibt. Die *Transpassibilität* ist überhaupt nicht reversibel. Von der Innenleiblichkeit zur Außenleiblichkeit des einen und wieder von der Außenleiblichkeit zur Innenleiblichkeit des anderen und umgekehrt gibt es keinen einfachen Übergang, sodass die „Figurationen" keinen Sinn erschließen können.[121] Die Leiblichkeit, die Sinn erschließen soll, bewegt sich nicht vom Denken (Innenleiblichkeit) zum Ausdruck (Außenleiblichkeit) hin und wieder zurück. Der Tyrann und der andere verliert also jeweils seinen Innenleib, den er bei dem anderen, in dessen Außenleiblichkeit, suchen wird, da die Gefangennahme der *Transpassibilität* impliziert, dass der Sinn ihnen entgeht, der angefangen hat, sich hervorzubringen. Genau wie die *Transpassibilität* ist der Sinn gefangen. Richir nennt dies: „Der Sinn selbst des Unsinns" oder „Der Sinn selbst dessen, was sinnlos erscheint."[122] Genau hier liegt für Richir die „phänomenologische Matrix" des „kollektiven symbolischen Unbewussten der Tyrannei"[123] als einer symbolischen Institution. Das symbolische Unbewusste ist „der Ort der unbewussten, symbolischen Institution der Ipseität".[124] Hier scheint der schon erwähnte „Sinn des Unsinns" zu liegen (liegen nicht im expliziten Wortsinne, sondern im Sinne von „im Schlaf" (*en sommeil*)). So entspricht für Richir die Tyrannei dem „symbolischen Unbewussten". Der Sinn, der dabei gemeint ist, ist eine kollektive, „unbewusste Bedeutsamkeit", die in dem sozialen Leib (also in dem Leib des Tyrannen) zirkuliert.

Die symbolische Erarbeitung der Stiftung (*fondation*) beinhaltet eine transzendentale Dimension. Für Richir deutet die Stiftung des symbolischen Unbewussten

[119] *Ibid.,* S. 412 f. Für die Bedeutung dieses Wort siehe Kapitel 5.

[120] Cf. *Ibid.,* S. 413.

[121] Beide denken also jeweils, der andere hätte den Sinn für sich behalten.

[122] Richir, *op. cit.* 2000a„ S. 414.

[123] *Ibid*.

[124] *Ibid.:* „le lieu d'institution symbolique inconscient des ipse".

auf eine Stiftung der „Transzendenz“. Die Transzendenz ist kollektiv, da sie jeden (sowohl den Tyrannen als auch den anderen) dort betrifft, wo das transzendental Kollektive auf eine „mythische bzw. mythologische Gesellschaft von Göttern und Helden“ hinweist. Die sich als transzendental erweisende mythische bzw. mythologische Erzählung ist daher „eine symbolische Erarbeitung des symbolischen Unbewussten der Tyrannei“. Erarbeitung, da die vorigen symbolischen Inhalte zum Zweck der Sinnerzeugung gemischt und mit den „Apperzeptionen der *Phantasia*“ überarbeitet werden. Die Inhalte sind schon in den Mythen oder in den bestehenden mythischen bzw. mythologischen Legenden vorhanden.

Was Richir hier beschreibt, ist die Frage, wie das leibliche kollektive Unbewusste mit dem leiblichen Bewussten als Kollektiv zusammenhängt und wie die beiden zur Stiftung der Leiblichkeit des Sozialen beitragen. Dabei ist die Zirkulation der „Apperzeptionen“ der *Phantasia* bei der Stiftung wichtig. Mit anderen Worten, die Stiftung des symbolischen Unbewussten setzt die „Theatralisierung“ (oder die Inszenierung) der Leiblichkeit und der *Phantasia* voraus, wobei die Theatralisierung nicht als in der Gegenwart greifbar vorhanden, sondern in einer „Präsenz“ und daher als transzendental verstanden werden soll. Um den entscheidenden Zusammenhang zwischen dem symbolischen Unbewussten, der „Apperzeption“ der *Phantasia* und der Fantasie (*fantasme*) hervorzuheben, schreibt Richir: „Was es auch sein mag, wir werden diese ursprünglich intersubjektive Struktur unbewusster Bedeutsamkeit Fantasie nennen, die die Apperzeptionen der *Phantasia* inszeniert, während sie sie auswählt.“[125] Das symbolisch Unbewusste (in diesem Falle die Bedeutsamkeit) ist das, was zirkuliert anhand der *Phantasia* und der Leiblichkeit. Es wird nun mit der psychoanalytischen Vokabel „Fantasie“[126] benannt. Die Fantasie entsteht für Richir „aus einer verdoppelten symbolischen Stiftung der *Phantasia*“.[127] Sein phänomenologisches Verdienst bzw. seine Leistung ist sozusagen, gezeigt zu haben, dass die Stiftung durch die Leiblichkeit und *Phantasia* verläuft, deren Apperzeptionen wiederum in

[125] *Ibid.*, S. 417: „Quoi qu'il en soit, nous nommerons fantasme cette structure originairement intersubjective de significativités inconscientes qui met en scène, en les sélectionnant, des apperceptions de phantasia“.

[126] Dieser wird z. B. in Freuds *Der Dichter und das Phantasieren* ein infantiler Charakter zugeschrieben, den man anhand des spielenden Kindes verstehen kann, wobei das Spiel der Wirklichkeit entgegensteht. Wir wissen auch schon, dass dieser Fantasiebegriff oft mit Wünschen, Leidenschaften, Träumen usw. verbunden wird. Siehe Sigmund Freud, Der Dichter und das Phantasieren [1908], Oliver Jahraus, Leipzig: Reclam 2010.

[127] *Ibid.*

einem intersubjektiven Zusammenhang verlaufen. Es sind sozusagen diese Fantasien, die durch ihre unbewussten Bedeutsamkeiten, die an sie gebunden sind, zirkulieren.

3.6 Schlussüberlegung

Nachdem wir gezeigt haben, wie die Möglichkeiten der Wahrnehmungsobjekte in der Phantasieleiblichkeit verankert sind, wollen wir zum Schluss darlegen, dass diese Auffassung Richirs mit der *Transpassibilität* der Leiblichkeit zusammenhängt, ohne welche es niemals irgendeinen sinnvollen Bezug zur Welt geben würde, und die die Unbestimmtheit von Wahrnehmungsobjekten noch radikaler begründet.

An dieser Stelle soll auch eine bestimmte Eigenschaft der *Phantasia* erwähnt werden, auf deren Grundlage die Leiblichkeit auch die Phantasieleiblichkeit ist, und die die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte noch tiefer begründen kann. Es handelt sich hier um die *Transpassibilität*, welche zusammen mit der T*ranspossibilität* (ein Ereignis als „transpossibel" zu bezeichnen, bedeutet, dass das Ereignis alle Möglichkeiten im eigenen subjektiven Feld überschreitet) ein, an Henri Maldiney angelehntes, Begriffspaar bildet. Möglichkeiten, die mit eigenem Dasein zu tun haben, vermögen es nicht, das Unmögliche am Auftauchen in der subjektiven Sphäre zu hindern. Dementsprechend bedeutet es, dass das „Mögliche"[128] (welches aber im eigenen, subjektiven Feld die Bezeichnung „unmöglich" trägt) die Möglichkeiten, die dem eigenem Dasein zugeordnet sind, überschreitet. Diese mögliche „Möglichkeit" liegt nicht beim Subjekt, sondern im Feld des Objekts. Ein Ereignis als „*transpossibel*" zu bezeichnen, bedeutet, dass es alle Möglichkeiten im eigenen subjektiven Feld überschreitet. Kein Wunder, dass Richir denkt, dass ihre Verwirklichung zu etwas „Unerwartetem" oder „Unangekündigtem" (*inopiné*), zu etwas „ganz Anderem" führt. Der Begriff der „*Transpassibilität"* bezeichnet dagegen das Vermögen, diese „Möglichkeiten" außerhalb meines subjektiven Feldes der Möglichkeiten zu empfangen. Dementsprechend spielt der Begriff der *Transpassibilität* eine sehr wichtige Rolle beim

[128] Setzen wir das „Mögliche" in Anführungszeichen gegenüber dem Möglichen ohne Anführungszeichen, dann geht es darum, die Zone dessen, was über das Dasein hinausgeht, jenseits des Könnens des Daseins von der Zone dessen, was es kann, zu unterscheiden (möglich). Das „Mögliche" oder das Unmögliche soll eine gewisse transzendentale Mächtigkeit überwinden, die dem Dasein bei Heidegger (zumindest in Sein und Zeit) implizit zukommt. Wie bereits erklärt, ist das Transpossible dem gegenüber der Bereich dessen, was das Dasein nicht „kann", d. h. der Bereich des „Unmöglichen" und des faktisch „Notwendigen".

Bezug zur Welt. Zum Beispiel bei der transzendentalen Intersubjektivität: Die „Bestätigung durch die Erfahrung des anderen steht mir nicht zur freien Verfügung.“[129] Trotz dieser Unmöglichkeit, den Phantasieleib eines anderen zu erleben, ist mein Phantasieleib *transpassibel* in Bezug auf seinen Leib, also von ihm berührbar.

Im vorhergehenden Kapitel haben wir die Leiblichkeit (und dazu gehörend auch die *Phantasisa, insofern sie als die Grundlage von Richirs Phänomenlogie gilt*) als die Grundlage der Phänomenologie behandelt. Dabei hatten wir diese Grundlage auch mit einem Fundament verglichen. Während die Grundlage für das Fundament *transpossibel* bleibt, bleibt das Fundament seinerseits für die Grundlage *transpassibel*. Mit anderen Worten, die Leiblichkeit und die *Phantasia* bleiben als Grundlage der Phänomenologie Richirs für das Fundament, sagen wir einer symbolische Institution, *transpossibel*, während die symbolische Institution für die Leiblichkeit und die *Phantasia transpassibel* (offen) bleibt.

Nun können wir dies auf die Wahrnehmungsobjekte beziehen. Alles beginnt dort, wo Richir die Phantasieerscheinungen mit dem Begriff „reine Möglichkeiten“[130] (*pure possibilités*) bezeichnet. Als Potentialitäten diesseits des Subjekts sind sie dem symbolischen Feld der Stiftung, wo die wahrgenommenen Objekte durch Sprache gesättigt werden, nicht unzugänglich, sondern immer offen. Denn diese unendlichen Potentialitäten der Phantasieerscheinungen (von der Seite des Subjekts), die nach einer Stabilisierung streben, bleiben allen möglichen *Phänomenerscheinungen* aus dem Horizont der Wahrnehmungsobjekte offen. Aufgrund ihrer Transpassibilität können sie von einem Sehen bewohnt werden und somit eine Wahrnehmung von Objekten ermöglichen.

Die oben geschilderten Eigenschaften der Leiblichkeit und der *Phantasia* spielen auch eine Rolle bei der symbolischen Institution. Jede symbolische Institution ist *transpassibel* für die Transpossibilität der *Phantasia*. Dadurch, dass das Symbolische von der *Phantasia* durchdrungen ist, zielt Richir darauf ab, zu zeigen, wie die Lebendigkeit der symbolischen Institution aufrechterhalten werden kann. Dies geschieht dadurch, dass sie von den flüchtigen „Apperzeptionen“ der *Phantasia* (diese sind chaotisch, zerplatzt) durchdrungen ist. Das bedeutet, dass die symbolische Institution offen für die Apperzeption der Leiblichkeit und der *Phantasia* ist. Die Sprache ist eine symbolisch gestiftete Institution, aber sie kann nicht ins Leben gerufen werden, wird uns also nicht zugänglich, wenn sie

[129] *Ibid*., S. 149: „cette attestation par l’expérience d’autrui [….] n’est pas à ma libre disposition.“
[130] *Ibid.,* S. 196.

nicht durch die Apperzeptionen der *Phantasia* anhand der sich hervorbringenden Sinne aktiviert wird. Erst dann kann sie geweckt werden, sich den Fetzen der Sprachphänomene öffnen, die in ihr eine Leere schaffen. So zirkulieren die „Apperzeptionen" der *Phantasia* bei Menschen, „wie eine Art Traum, der kollektiv ausgearbeitet wird". Sie sind das, was dabei hilft „den immer seltsamen, paradoxen Status […] der Symbolik" „zu erkennen."[131]

In diesem Kapitel haben wir versucht, die Leiblichkeit in den Mittelpunkt der Wahrnehmung zu stellen. In einem zweiten Schritt haben wir versucht, die inhärente Verbindung zwischen der symbolischen Institution und der Leiblichkeit (der *Phantasia*) zu untersuchen, und zu klären wie diese für die Erarbeitung und Erweiterung der Möglichkeiten der Bedeutsamkeit in einer symbolischen Institution verantwortlich ist. Zuletzt haben wir gesehen, dass die Leiblichkeit, um die es hier geht, nichts mit der des Menschen zu tun hat. Es ist vielmehr die Leiblichkeit des Tyrannen. Nachdem wir bisher die Leiblichkeit eines tyrannischen Leibes unter Bezugnahme auf die Zirkulation der Bedeutsamkeit untersucht und auch die Leiblichkeit eines menschlichen Leibes als Wahrnehmungsgrundlage behandelt haben, stellt sich nun die Frage, was wir denn unter Leib verstehen. Auf welche Weise sollen wir den Leib in seiner Leiblichkeit verstehen? Mit Leib beziehen wir uns nicht mehr auf den des unmenschlichen Tyrannen, sondern auf den des rein menschlichen Subjekts. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, wie Richir sich von allen Formen des Verständnis des Menschen distanziert, die als leiblos verstanden werden können. Er folgt Husserl, um das auf dem Leib und der Gemeinschaft von Leibern basierende Verständnis des Selbst zu verteidigen. Wir werden sehen, dass die Idee eines Selbst nur in einer solchen Gemeinschaft von Leibern konsistent denkbar ist. Darüber hinaus entwickelt Richir im Kontext eines solchen Selbstbegriffs das, was er die Reflexibilität (die Schwingung) des Selbst nennt, die jenseits jeglicher Etablierung in einer symbolischen Institution liegt. Im Rahmen einer solchen Schwingung des leiblichen Selbst verteidigen wir die These, dass das Selbst nur im Kontext des Sinns (unmöglich) phänomenologisch und im Kontext der Bedeutung (möglich) symbolisch verstanden werden kann. Insofern ist das Selbst als Ganzes eine unmögliche Möglichkeit.

---

[131] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 419: „de degager le statut toujours etrange et paradoxal…du symbolique".


cc
BY



Das Leibliche Selbst

4

4.1 Zusammenfassung

In diesem Kapitel behandeln wir Richirs Phänomenologie des Selbst, die auf zwei Stufen aufbaut. Im ersten Schritt wendet sich Richir gegen all diejenigen Theorien des Selbst, die als „*leiblose*" Ideale zusammengefasst werden können und die durch das Prisma einer metaphysischen Hyperbel (Heidegger, Levinas, Binswanger) denkbar sind. Im zweiten Schritt folgt Richir Husserl, um *die transzendentale Geschichte* des Selbst zu verteidigen. Hier wird das Konzept des Leibes unvermeidlich, wenn man alle Schwierigkeiten, Ambiguitäten und Rätsel der ersten Stufe, also *des leiblosen Selbst*, abbauen muss. Im Rahmen dieses zweiten Schrittes, in dem das Register des primordialen Leibes als Basis der Erfahrung und der Orientierung im Raum durch die Einfühlung (die Introjektion der transzendentalen Intersubjektivität) aktiviert wird, vertrete ich als erste These, dass das Selbst als Leib-Körper eine *unmögliche Möglichkeit ist.* Mit dieser Bezeichnung, die für ein Zeichen des Überschusses in der Erfahrung steht, argumentiere ich im Anschluss an Husserls *physisch-psychische Einheit des Menschen,* dass das Selbst aus der lückenhaften Einheit zwischen einem Nichtdarstellbaren und einem Darstellbaren, einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit besteht. Ich argumentiere, dass der Phantasieleib im Abstand zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit ein „Nichtgegebenes" empfindet und so ein kommunikatives Verhältnis zwischen den Leibern ermöglicht. Weiter vertrete ich die zweite These, dass die oben genannte Unmöglichkeit im Hinblick auf das leibliche Selbst und die Möglichkeit im Hinblick auf das *Körperding* verstanden werden kann. Das *leibliche Selbst* bleibt für uns unmöglich, insofern es ein Träger des *Sinns* ist; jedoch ist es als *Körperding* erst innerhalb der *Bedeutung* (in einem Sprachsystem) möglich. Mit dem Begriff des *Phantomleibs* werden eine mögliche Täuschung des

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_4

Selbst und eine Sinnlosigkeit behandelt. Nur so können alle von Richir erhobenen Vorwürfe von Richir gegen ein „ideales Selbst" konsistent aufgehoben werden.

4.1.1 Einleitung

Unserer Meinung nach sollte eine Untersuchung von Richirs Phänomenologie des Leibes mit jenen Fällen ansetzen, in denen sich Richir mit dem, was er als idealistische Selbstanalyse bezeichnet, auseinandersetzt. Natürlich kann man dies als unnötig ansehen. Aber wir sind der Meinung, dass ein Auslassen dieser Auseinandersetzung Richirs mit der idealistischen Selbstanalyse einen wesentlichen Zug der Entwicklung von Richirs Leibthematik verpassen würde. Genau das ist die einzige Motivation, warum wir zunächst im ersten Teil dieses Kapitels mit dem beginnen, was in Richirs Augen keine angemessene Thematisierung des Selbst darstellt. In diesem Zusammenhang distanziert er sich von Heidegger, Levinas und Binswangers Annäherung des Selbst, um sich später der Husserl'schen Darstellung desselben zu widmen.

Laut Richir erhebt Heidegger den Anspruch, das Selbst (die Existenz des Daseins) durch das Seinkönnen im Lichte des Todes (als Möglichkeit der Unmöglichkeit) zu erleuchten. Für Richir zeigen sich hier mindestens zwei Ambivalenzen und zusätzlich zwei Schwierigkeiten: Erstens wird das Seinkönnen (Potenz) von der faktischen Möglichkeit (*Aktus*) unterschieden und zweitens entspricht dies der Unterscheidung zwischen dem durch den Tod vereinzelten Selbst und dem faktischen Selbst. Daraus ergibt sich für Richir erstens die Schwierigkeit, wie es möglich ist, von der Potenz zum *Akt* überzugehen: Wie kann sich das Register des suspendierten Seinkönnen in dem Register der faktischen Möglichkeit bezeugen? Und zweitens, welches Selbst wählt angesichts der existenziellen Möglichkeiten: das vereinzelte über das faktische Selbst hinaus oder das faktische Selbst? In Bezug auf diese zwei Schwierigkeiten argumentiert Richir, dass der *Daimon*[1] für das faktische Selbst immer schon gewählt hat, sodass die Wahl immer schon vor der bewussten Entscheidung getroffen ist. Laut Richir ist die Bewegung von einem Register zum anderen durch eine transzendentale Illusion und einen metphysischen Sprung durchgeführt worden. Die Frage, inwieweit die Wahl oder die Entscheidung des *Daimons* für das faktische gehorsame authentische Selbst (Held) nachvollziehbar ist, bleibt jedoch offen. Macht also diese

[1] Siehe unten für eine Erklärung dieses Begriffs.

Entscheidung Sinn für das authentische Selbst oder ist sie sinnlos? Wie kann das Selbst (*Held*)[2] die Wahl des *Daimons* von einer Täuschung unterscheiden?

Richirs Kritik an Heideggers Daseinsbegriff gipfelt in der Behauptung, dass Heideggers Selbstbegriff ein existenziales Ideal sei, fast wie das kantische transzendentale Ideal, da das Selbst bei Heidegger sein eigener Grund ist. Es lässt sich also die Frage stellen, wie solche Schwierigkeiten und solch ein Selbstbegriff zu korrigieren sind. Richir argumentiert, dass man die Leiblichkeit und die *Phantasia* in gewisser Weise wieder in den Begriff eines Selbst (als Grund) einfügen soll, da sie es uns erlauben, die transzendentale Geschichte des Selbst nachzuvollziehen, welche bei Heidegger fehlt. In der transzendentalen Geschichte sind zwei Register von großer Bedeutung, nämlich der *primordiale Leib* und die *transzendentale Intersubjektivität*. Dabei verteidigen wir die These, dass wir nicht vom Register des primordialen Leibes zum Register der transzendentalen Intersubjektivität gehen, da der primordiale Leib erst im Nachhinein (erst durch die Stiftung der transzendentalen Intersubjektivität durch Introjektion (Einfühlung) und Phantasieleib) und nicht von vorherein gedacht werden kann.

Im Folgenden vertreten wir daher zuerst, dass das Selbst als Leib-Körper „eine unmögliche Möglichkeit" ist. Mit diesem Begriff werden wir im Anschluss an Husserls Konzept der physisch-psychischen Einheit des Menschen argumentieren, dass das Selbst aus der lückenhaften Einheit zwischen einem Nichtdarstellbaren und einem Darstellbaren, einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit besteht. Wir zeigen, dass der Phantasieleib im Abstand zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit ein „Nichtgegebenes" empfinden und so ein kommunikatives Verhältnis zwischen den Leibern ermöglichen kann. Wir vertreten dann als Zweites, dass die Unmöglichkeit in Hinblick auf das leibliche Selbst und die Möglichkeit in Hinblick auf das Körperding verstanden werden kann. Insofern es ein Träger des Sinns ist, bleibt das leibliche Selbst für uns unmöglich; jedoch ist es als Körperding erst innerhalb der Bedeutung (in einem Sprachsystem) möglich. Mit dem Begriff des Phantomleibs werden wir dann eine mögliche Täuschung des Selbst und eine Sinnlosigkeit behandeln. Nur so können alle Vorwürfe von Richir gegen ein „ideales Selbst" gelöst werden.

Der Sinn, der sich im leiblichen Selbst anonym artikuliert und diesem oft entgeht, markiert für uns die Unmöglichkeit des Selbst, die dem Ideal, der Positionalität und der metaphysischen Hyperbel (Heidegger, Levinas, Binswanger) entgeht. Die Möglichkeit des leiblichen Selbst ergibt sich in der symbolischen Institution vor allem aus der Sprache, wo die Anonymität (Unmöglichkeit des

[2] Siehe auch unten für eine Erklärung dieses Begriffs.

Selbst) des Sinns in die Autonomie der Bedeutung übergeht. Anhand der Sprache erhält das Selbst eine Stimme, erliegt deshalb nicht der Macht des Daimons und kann für sich Entscheidungen treffen. Die mögliche Täuschung des Selbst und die Thematisierung der Sinnlosigkeit lassen sich durch Richirs an Husserl angelehnten Begriff der Phantomleiblichkeit ausräumen.

4.2 Das Dasein im Lichte des Todes in Heideggers Philosophie

Laut Richir erhebt Heidegger den Anspruch, das Selbst (die Existenz des Daseins) durch das Seinkönnen im Licht des Todes (als Möglichkeit der Unmöglichkeit)[3] zu erhellen. Dabei muss sich mit mindestens zwei Ambivalenzen auseinandergesetzt werden. Zum Einen wird das Seinkönnen (Potenz) von der faktischen Möglichkeit (*Aktus*) unterschieden. Heidegger schreibt dazu: „Der Tod ist die Möglichkeit schlechthinnige[r] Daseinsunmöglichkeit“;[4] „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.“[5] Zum Zweiten entspricht dies der Unterscheidung zwischen dem durch den Tod vereinzelten Selbst und dem faktischen Selbst: Das erstgenannte individuiert sich durch den Tod als suspendierte Möglichkeit(Für Binswanger wäre dies das *eigentliche Selbst*). Das faktische Selbst entspricht Binswangers Begriff des „*Man-selbst*“, also nicht des dualen *Wir-Selbst.*[6] Richir wirft daher Heideggers Begriff des Daseins eine Ambiguität vor: „[…] das Dasein, das ich selbst bin und als *Seinkönnen* eigentlich erst vorlaufend sein kann.“[7] In der einen Aussage ist laut Richir Dasein eine suspendierte und noch nicht verwirklichte metaphysische Potenz (eigentlich) und in der anderen ein tatsächliches faktisches Sein gemeint, was einander ausschlösse.

Daraus ergibt sich seitens Richirs die Schwierigkeit erstens, wie es möglich ist, von der *Potenz* zum *Akt* überzugehen: Wie kann sich das Register des suspendierten *Seinkönnen* in dem Register der faktischen Möglichkeit bezeugen? Zu dieser Frage bestehen zwei Antwortmöglichkeiten:

[3] Als eine Möglichkeit der Unmöglichkeit bleibt die Bestimmtheit des Todes in der Unbestimmtheit. Er sei also unvorstellbar („*inimaginable*“) und habe deshalb die Entkörperung („*désincarnation*“) zur Folge. Cf. Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2004, S. 156.

[4] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2006 [1927], S. 250.

[5] *Ibid.*

[6] Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins,* München: Reinhardt Verlag 1962, S. 69.

[7] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 264.

1. Zu meinen, dass „Dasein […] nur dann eigentlich es selbst sein“ kann, „wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“[8] bedeutet für Richir nichts anderes als eine Tautologie: Dass Dasein sich selbst möglich macht.
2. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass Dasein „sich selbst aufgibt. In diesem Fall entsteht für das Dasein sein positives *Seinkönnen* aus der Möglichkeit der Unmöglichkeit, also von etwas, das außer ihm liegt. Dasein gibt damit die faktischen Möglichkeiten auf, in die es immer geworfen ist, um sich der unüberholbaren Möglichkeit hinzugeben.[9] Richir schreibt: „Dieses positive *Seinkönnen* offenbart und begründet in der Tat die faktischen Möglichkeiten der Existenz zugleich“.[10]

Trotzdem bleibt laut Richir diese suspendierte Möglichkeit als ein *Abstraktum* oder eine metaphysische Hyperbel bestehen.

Die Konsequenz ist massiv: Die faktischen Möglichkeiten haben als ihren Grund das positive Seinkönnen. Die Umsetzung eines Registers des Todes zur faktischen Möglichkeit von Dasein ähnelt für Richir der Figur eines „transzendentalen Ideals“,[11] sodass man sich fragen kann, ob Dasein nun über diesen Status des transzendentalen Ideals verfügt. Auf diese Weise kann der Tod das Dasein vereinzeln und anonymisieren. Durch das Vorweglaufen angesichts des Todes kann das Dasein sich als faktische Möglichkeit antizipieren. Das unbestimmte verschobene *Seinkönnen* wird in der faktischen Möglichkeit verwirklicht, in die Dasein immer schon geworfen ist. Denn das Ziel in *Sein und Zeit* liegt darin, das verschobene und nicht verwirklichte *Seinkönnen* in der faktischen Existenz zu ermöglichen. Die Frage, die sich Richir angesichts dieser Bewegung einer „metaphysischen Hyperbel“ stellt ist, wie es möglich ist, von einem Register der Potenz (Möglichkeit der Unmöglichkeit) zum Register des Aktes (Faktisches) gehen zu können. Gibt es eine legitimierende phänomenologische Bezeugung dafür? Wie ist die Bewegung von einem *Seinkönnen* (dem Authentischen oder dem heideggerischen „Eigentlichem“) zu einem Akt der freien Selbstübernahme in der faktischen Möglichkeit der Existenz möglich? Das ist eine Frage, die wir später im Anschluss an Richir beantworten werden.

[8] *Ibid.*, S. 263.

[9] Cf. Richir, *op. cit.*, 2004, S. 161.

[10] *Ibid.*

[11] Damit ist in Kants Kritik der reinen Vernunft die Idee Gottes als absolutem Garanten aller Realität gemeint – schon für Descartes ist Gott dieser Garant, wie er in der dritten Meditation klarmacht. Dieser Garant existiert notwendigerweise und ist immer ein purer Akt und keine Potenz. Im Folgenden werden wir zeigen, dass Richir den Begriff des transzendentalen Ideals aber in Bezug auf Kant meint.

Im obigen Abschnitt haben wir versucht zu zeigen, wie für Heidegger das *Seinkönnen* die Existenz des Daseins erhellt. Dieses scheint aber eine Ambiguität seitens des Daseins zu eröffnen. Zwei Passagen machen dies klar: 1): „Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als *eigenstes Seinkönnen für sich* ermöglicht";[12] 2) „[…] das Dasein, das *ich selbst bin* und als *Seinkönnen* eigentlich erst vorlaufend sein kann".[13] In beiden Sätzen ist Dasein zugleich ein *Seinkönnen* und eine Ipseität (*Selbst*); einmal eine suspendierte und noch nicht verwirklichte metaphysische Potenz (eigentlich) und einmal ein tatsächliches faktisches Sein. Das eine ist durch den Tod als *suspendierte Möglichkeit* vereinzelt:[14] Dieses Selbst nennt Binswanger *eigentliches Selbst.* Das andere ist das Selbst in der *faktischen Möglichkeit*: Dieses Selbst nennt Binswanger *Manselbst,* obwohl er ein drittes Selbst hinzufügt, das er *duales Wir-Selbst*[15] nennt.[16] Es ist genau diese Ambiguität, die es Richir erlaubt, zwei grundsätzliche Arten von Selbst bei Heidegger zu identifizieren: das erste bezeichnet er als „eine Existenz *in concreto* und *in individuo*"[17] (*une existence in concreto et in individuo*). Diese Definition ist an Kants *Von dem Ideal überhaupt* in seiner *Kritik der reinen Vernunft* angelehnt. Sie verweist auf die Idee „*in concreto*" und „*in individuo*", also die Idee eines einzelnen bestimmten Objekts. Dieses Ding wird „durch die Idee allein" bestimmt, eine Formulierung, die zusammenfasst, was Kant mit dem Begriff „Ideal" meint. Damit man es in seinen richtigen Rahmen einordnet, muss es von der Idee selbst unterschieden werden. Die Idee selbst ist weit entfernt von der objektiven Realität, da es dabei an Erscheinungen mangelt, durch die die Idee „*in concreto*" vorstellbar werden könnte. Trotz der Vollständigkeit der Idee fehlt es dabei an „möglicher empirischer Erkenntnis", die diese Idee artikulieren könnte. Die Entfernung der Idee von der objektiven Realität die hier gemeint

[12] Heidegger, *op. cit*., 2006, S. 264.

[13] *Ibid.*

[14] Der Tod liegt ganz am Ende des Seins, wenn man dieses als das „In-der-Welt-sein" versteht. Da er zum Ende des Seins gehört, bestimmt er die Existenz des Daseins (Sein) in der Welt (Cf. *Ibid.,* S. 234) aus der Ferne. Der Tod vereinzelt: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen" (*Ibid.,* S. 240). Das ist die Idee der Vereinzelung von Dasein durch den Tod. Wenn der Tod also Dasein „vereinzelt", indem er jeden zum Individuum macht, stellt sich die Frage, ob wir unter Dasein ein Subjekt, ein Selbst verstehen können oder sogar müssen. Was ist dann der Status dieses Selbst?

[15] Auf dieses Selbst, das in Richirs Augen auch eine metaphysische Instanz beinhaltet, werden wir in einem späteren Abschnitt kommen.

[16] Binswanger, *op. cit.,* 1962, S. 69.

[17] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 162.

ist, wird beim Ideal verdoppelt. Das Ideal ist für Kant das, was bei Platon die „Idee des göttlichen Verstandes“[18] ist, wobei dieser „Gott“ nun als der Demiurg verstanden werden soll. Anhand seines *logos* sieht und erfasst dieser „Gott“ das Seiende, das immer ist, wie es an sich sein soll: In der Wahrheit, während wir als Menschen hingegen nur Erscheinung der Bilder als Ektypen erfassen.[19] Das Ideal hat also keine mögliche Bindung zu irgendeiner Erscheinung in der objektiven Realität. Es handelt sich hier um eine über die Möglichkeiten der objektiven Realität hinaus und in Gott verankerte Möglichkeit. Solch eine Idee macht das Ideal aus. Denn dieses Ideal ist „ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung“ des Verstandes. In ihm hat jede Art der möglichen Wesen ihre höchste und vollkommenste Möglichkeit erreicht.[20]

Sowohl die Ideen als auch die Ideale sind somit in der menschlichen Vernunft enthalten. Ferner kann man diese beiden Begriffe voneinander dadurch abgrenzen, dass man der platonischen Idee eine schöpferische Kraft und dem Ideal Kants eine praktische Kraft zuschreibt, wobei „praktische Kraft“ als ein regulatives Prinzip verstanden werden soll.[21] Damit „gewisse Handlungen“ überhaupt möglich sind, brauchen sie einen Grundboden (Fundament). Dieser „Grundboden“ ist also die Möglichkeit der Möglichkeit: das Ideal. Während z. B. Tugend oder Weisheit Ideen sind, wird der Weise (ein Stoiker) mit dem Ideal gleichgestellt. Das Ideal ist sowohl ein Mensch (*in concreto, in individuo*), als auch eine reine Idee. Aber in dem Ideal stimmt der sogenannte Mensch mit der Idee der Weisheit überein, sodass dieser Mensch nur im Gedanken möglich ist. Das heißt, dass kein Abstand zwischen der Idee der Weisheit und dem Ideal derselben besteht. Der Stoiker etwa ist das Ideal eines Weisen. Als Ideal entspricht der Stoiker dem „Urbilde“, das alle Nachbilder bestimmt. Das Urbild ist der göttliche Mensch, den wir in uns tragen. Der Stoiker als Ideal wird zum Richtmaß, an dem sich unsere Handlungen orientieren, „vergleichen“, „beurteilen“ können.[22] Es muss aber noch betont werden, dass das Ideal nur in Gedanken existiert. Denn für Kant ist das Ideal nicht

---

[18] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, S. 568 [650]. Soweit nicht anders angegeben beziehen sich die Seitenzahlen zur *Kritik der reinen Vernunft* auf die erste Auflage, die in den textkritischen Editionen die A-Variante ist.

[19] Platon, *Platon Sämtliche Dialoge*, Bd. VI, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner Verlag 1993, S. 29; Cf. Marc Richir, *L'expérience du penser: phénoménologie, philosophie, mythologie,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 1996, S. 93.

[20] Kant, *op. cit.,* 1956, S. 568.

[21] *Ibid.,* S, A. 569.

[22] Cf. Immanuel Kant, *op. cit.*, S. 569.

in der Praxis zu bezeugen (nachzuweisen). Das heißt zwischen den Erscheinungen und dem Ideal gibt es keinen Zusammenhang. Man kann nicht von einem Ideal zu Erscheinungen übergehen ohne „einen metaphysichen Sprung“[23] („*un saut metaphysique*“). Der eigentliche Unterschied zwischen Richirs Bezeichnung vom Selbst bei Heidegger (als einer *Existenz in concreto und individuo*) und dem Ideal des Stoikers „*in individuo*“ und „*in concreto*“ besteht jedoch darin, dass das Selbst bei Heidegger faktisch ist, während das Ideal des Stoikers bloß „in Gedanken“ existiert. Diese Annahme bekräftigt Kant, indem er meint, dass das Ideal als solches nicht in einem Beispiel, in einer Erscheinung realisierbar ist. Es ist also eine metaphysische Kondensation der Existenz. Außerdem ist das erste nicht authentisch und nicht wie das zweite ein Richtmaß aller möglichen Handlungen, denn es ist „verfallen“. Das Ideal hingegen ist das, woran sich das zum Authentischen Strebende orientieren soll. Somit kann die Bezeichnung „eine[r] Existenz *in concreto* und *in individuo*“ kein Ideal sein. Das zweite beschreibt er als „das transzendentale Ideal umgesetzt *als die ultimative Möglichkeit*“[24] oder ein positives *Seinkönnen* überhaupt (*pouvoir-etre positif en général*).[25] Diese Bezeichnung ist an Kants Kritik der Vernunft angelehnt.

Um das „*transzendentale Ideal*“ Kants zu erläutern müssen wir zunächst das definieren, was Kant als das Prinzip der durchgängigen Bestimmung aller Dinge versteht. Die Bestimmung eines Dings geschieht *a priori*. Die Prädikate, in denen die Bestimmungen des Dings überhaupt liegen können, sind „als Bedingung *a priori*“ vorausgesetzt.[26] Als eine Bedingung *a priori* ist die Bestimmung durch die treffenden Prädikate des Dings in Bezug auf die „Möglichkeit“ zu verstehen. Die Möglichkeiten jeden Dings werden durch seine Anteile an der Menge der Möglichkeiten überhaupt abgeleitet. Hier haben wir es mit der Möglichkeit jeden Dings in seinem Verhältnis zu allen möglichen Möglichkeiten zu tun, wobei das Gesamt von Möglichkeiten alle möglichen Prädikate von Dingen darstellt. Innerhalb der gesamten Möglichkeiten kommt dem Ding eines der Prädikate als eine seiner Möglichkeiten zu. Die möglichen Prädikate sind transzendental und die durchgängige Bestimmung des Objekts ist eine Idee, die in der Vernunft sitzt. Ein transzendentales *substratum* liegt der Idee der durchgängigen Bestimmung in „unserer Vernunft“ zugrunde. Dieses transzendentale *substratum* enthält „den

[23] Richir, *op. cit.,* 1996, S. 97.

[24] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 162.: „l’ideal ‚transzendental‘ transposé comme possibilité ultime“. Unsere Kursivschrift.

[25] *Ibid*.

[26] Kant, *op. cit.,* 1956, S. 572. Ab sofort beziehen wir uns in diesem Punkt ausschließlich auf den Abschnitt: *Von dem Transzendentalen Ideal.*

ganzen Vorrat des Stoffes", also auch „alle möglichen Prädikate der Dinge."[27] Das transzendentale *substratum* ist „nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität." Kant benannte diese Realität „*omnitudo realitas*"[28]. Hier findet sich der einzige Fall überhaupt, wo ein Begriff eines Dings sich selbst begründet und bestimmt und zugleich mit der Vorstellung eines Individuums übereinstimmt. Durch sich selbst wird der Begriff eines Dinges sich selbst bestimmen. Das transzendentale Ideal ist die einzige Basis der Bestimmung jedes möglichen Dings. Die Vernunft setzt dabei die Vorstellung eines Wesens voraus, um das Bedingte aus der bedingungslosen Gesamtheit der durchgängigen Bestimmung abzuleiten. Die Dinge haben ihr Urbild als das Ideal und es gibt einen großen Abstand zwischen ihrem Wesen und dem des Ideals, sodass man sagen kann, dass der Gegenstand des Vernunftsideals als das „Urwesen", „höchste Wesen", „Wesen aller Wesen" angesehen werden könnte, insofern nichts über ihm steht.[29] Aus diesem Urwesen werden alle anderen Möglichkeiten abgeleitet, wobei man nicht sagen kann, dass das Urwesen ein Aggregat abgeleiteter Wesen ist. Das Urwesen ist nicht beschränkt sondern vollständig. In diesem Sinne basiert die Möglichkeit aller Dinge auf dem höchsten Wesen (als die höchste Realität), welches ihr „Grund" ist. Dem Urwesen kommen durch den Begriff dieser höchsten Realität die folgenden Prädikate zu: „einiges", „einfaches", „allgenügsames", „ewiges" usw. Nun kann man aber mit einem Wort all diese Prädikate des Urwesens „in seiner unbedingten Vollständigkeit"[30] bestimmen. Dementsprechend ist Gott (transzendental gedacht) der Begriff eines solchen Wesens.[31] Mit anderen Worten ist Gott die Hypostasierung der oben geschilderten Idee. Er ist der Prototyp aller Wirklichkeit und damit auch aller Dinge, die ihren Stoff und ihre Möglichkeiten aus ihm heraus erhalten. Er ist also dieses transzendentale Ideal. Das transzendentale Ideal ist aber im Gegensatz zum Selbst als einer „Existenz *in concreto* und *in individuo",* als *etwas Authentisches* (im Sinne Heideggers) zu verstehen. Das Selbst *in concreto* und *in individuo* ist als ein faktisches in Heideggers Augen nicht in einem strengen Sinn authentisch. Ist das Selbst als „transzendentales Ideal" verstanden, dann ist eine Selbstlbegründung dieses Selbst (durch sich selbst) gemeint.

Mit diesem Ergebnis lässt sich laut Richir die Zweideutigkeit des Daseins bei Heidegger erkennen, sodass wir uns nicht sicher sind, was bei ihm eigentlich der

[27] *Ibid.,* S. 575.
[28] *Ibid.,* S. 575 f.
[29] Cf. *Ibid.,* S. 578 f.
[30] *Ibid.,* S. 580.
[31] Cf. *Ibid.*

Status des Selbst ist. Zugleich lässt sich die Frage stellen, wie das *Seinkönnen* bei der faktischen Möglichkeit zu bezeugen ist, und was dann das Selbst ist. Ist das zweite Selbst durch das ersten *phänomenologisch* zu bezeugen?

4.2.1 Welches Selbst?

In *Sein und Zeit*[32] scheint es so zu sein, dass das faktische Selbst durch das vereinzelte Selbst bezeugt wird. Zunächst liefert laut Richir der Anruf oder die „Stimme des Gewissens" die sogenannte phänomenologische Bezeugung. Dasein, das durch das Gewissen *zu seinem eigensten Selbstseinkönnen* angerufen ist, ist zugleich zum *eigensten Schuldigsein* aufgerufen[33]. Wer ruft aber im Gewissen? Für Richir ist sowhol dieser Rufer als auch das Dasein selbst unbestimmt[34]. Der Rufer ist dieses „Es" in „Es ruft". Zugleich entsteht der Ruf aus dem Dasein selbst.[35] Für Richir bezeugt diese Struktur des Gewissensrufs die „Sorge" des Daseins und verweist auf eine Überwindung des faktischen Selbst in seinem Schuldigsein anhand des verschobenen *Seinkönnens*. Insofern sollte der Übergang des Daseins angesichts des Todes zu einem besorgten faktischen Selbst möglich sein. Die Spannung zwischen beiden Feldern macht den Versuch Heideggers aus, eine phänomenologische Bezeugung für das Dasein zu finden. Ein Beispiel hierfür zeigt sich etwa bei der Frage der *Entschlossenheit* – eine Wahl oder eine Entscheidung muss getroffen werden –, wo Dasein sich als ein „existenziales Ideal" für das *Mitsein* zeigt. In diesem Zusammenhang erweist sich das *Dasein als Grund* als ein passendes Beispiel, wo das Dasein sein eigener Grund ist, aber dieses Grundes gar nicht mächtig werden kann.[36] Dabei kristallisiert sich für uns die Frage heraus, welches Dasein angesichts seiner „existenziellen Möglichkeiten" wählt? Welches Dasein wählt in Bezug auf die Bezeugung der *Entschlossenheit*?[37] Ist es etwa das faktische Selbst, das immer schon geworfen ist, oder das Selbst, das über das faktische hinaus ist, oder sogar der Grund

---

[32] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 266 f.

[33] Cf. *Ibid.,* S. 264 & 269.

[34] *Ibid.*, S. 275: „Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen." Trotzdem kommt der Ruf „aus mir", aus dem Dasein. Doch er kommt „über mich" (*Ibid.*). Man sieht, dass Richir diese Spannung zwischen dem, was aus dem Dasein heraus entsteht und dem, was es übertrifft erforscht.

[35] *Ibid.*: „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst."

[36] Cf. *Ibid.,* S. 284 f.

[37] Cf. *Ibid.,* S. 298.

selbst?[38] Man kann lesen, wie Richir selbst diese für ihn wichtige Frage formuliert: „Aber *wer* trifft diese Entscheidung und *wer* kann korrelativ garantieren, dass tatsächlich diese Entscheidung getroffen wird? Wer garantiert, dass sich Dasein dadurch in dem befindet, was wirklich sein ‚dort"' ist (und nicht das ‚da' des ‚Man', eines Ideals des Daseins, sogar Gottes) […]?"[39]

Das Ergebnis all solchen Suchens nach einer phänomenologischen Bezeugung ist laut Richir nicht gelungen, da man bei all diesen Bezeugungsversuchen einen „echten Anruf" nicht von „einem falschen Anruf", „einen Gewissen-haben-wollen" nicht von einer Variante des Gewissens als Illusion,[40] ein authentisches Selbst (*„soi veritable", das das zweite Selbst zu seiner Schuld aufruft*) nicht von einem falschen oder nicht authentischen Selbst (das faktische Selbst, das sich in den faktischen und existenziellen Möglichkeiten befindet) unterscheiden kann, es sei denn nur durch eine Hyperbel.

4.2.2 Das heroische Selbst im Angesicht der geschlossen Wahl des *„Daimons"*

In Bezug auf §74 von *Sein und Zeit*, wo Heidegger über das Bringen des „Daseins in die Einfachheit seines Schicksals" schreibt, wirft Richir die Fragen auf: „Was bedeutet also Schicksal als ‚ursprüngliches Geschehen des Daseins'"? Und in Bezug auf die vorigen Passagen: „*Wer* (Selbst) wählt diesen Schicksal?"

Es ergeben sich zwei Dimensionen, die mit dieser Frage zu tun haben:

> Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist" im *Gewählthaben* der Wahl, die *Ohnmacht* der *Überlassenheit* an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden.[41]

Auf der einen Seite steht das positive *Seinkönnen* für die *Übermacht* der endlichen Freiheit, während die *Ohnmacht* das Dasein bezeichnet, insofern es sich als

---

[38] Cf. Richir, *op. cit.*, 2004, S. 170.

[39] *Ibid.,* S. 174: „Mais à nouveau, qui prend cette décision, et, corrélativement, qui peut garantir que c'est bien cette décision qui est prise? Qui garantit que, par-là, le Dasein se situe en ce qui est véritablement son „là" (et non pas le ‚là' du ‚On', de quelque idéal du Dasein, voire même de Dieu […]?".

[40] Cf. *Ibid.,* S. 171.

[41] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 384. Unsere Kursivschrift.

endliches nicht selber wählen kann, seine Endlichkeit steht nicht in seiner Verfügung. Somit könenn wir sagen: Das *Wer* des Wählens befindet sich also zwischen Übermacht und Ohnmacht. Die Freiheit der Wahl ist anhand des „*Gewählthaben* der Wahl" ersichtlich. Das bedeutet, dass diese endliche Freiheit des Daseins nur „im Nachhinein" geschieht. Dasein ist frei für sein Schicksal, welches „immer schon gewählt" (also geschlossen) ist. Zwischen der *Übermacht* (diese kann auch für den von Richir eingeführten griechischen *Daimon* stehen, der hinter der *Übermacht* herrscht) und der *Ohnmacht*, verstanden als das faktische Dasein, das für Richir dem *Daimon* gehorsam sein soll, liegt ein *heroisches Dasein*, das der Ausgesetztheit des Helden gegenüber dem Schicksal in der griechischen Tragödie ähnelt.[42]

Diese hier gerade eben eingeführten Begriffe *Daimon* und *Held* bedürfen einer Erläuterung. Zunächst muss gesagt werden, dass das griechische Wort „*Daimon*" eine lange Geschichte hat, die sich nicht auf eine bestimmte, klare Bedeutung reduzieren lässt. Spricht man nun von Geschichte, dann erweist sich Homer als der Erste, der uns eine Darstellung des *Diamons* liefert. Auch wenn *Daimon* in der *Illias* und *Odyssee* mit *θεός* (Gottheit) und *μοίρα* (Schicksal) in Verbindung gebracht wird, kann er nicht leicht in das Wort *θεός* absorbiert werden, da er eine unbestimmte, unendliche und ursprünglichere Referenz[43] verkörpert, während *θεός* eher eine bestimmte Referenz hat. Seine übernatürliche, göttliche Dimension ist aber nicht zu bezweifeln. Mirellis Bemühung war es, die individuelle Seite des *Daimons* zu zeigen. Seine Kraft und Wirkung (*μοίρα*) auf Menschen ist spürbar: Er warnt sie davor, „gewisse Dinge zu tun" oder ist verantwortlich für die Hindernisse, welche ein Individuum durchläuft. Aber er ist auch als Ratgeber in den Gedanken und Gefühlen von Individuen spürbar.[44] Ungeachtet der unterschiedlichen etymologischen, historischen Deutung des Begriffs, ist der *Daimon* aufgrund seiner schöpferischen, übermenschlichen Macht nicht misszuverstehen: „Der *Daimon* wurde von den Griechen in ihrer kulturellen Entwicklung durch die homerischen Werke als manipulierende Macht erfahren (Schicksal)."[45] Man kann sehen, dass das Verhältnis zwischen dem *Diamon* und dem menschlichen Dasein als ein Machtverhältnis verstanden werden kann – eine Macht, „die die Kontrolle

---

[42] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 183.

[43] Wilford, F. A, *Daimon in Homer*, in: *Numen XII,* (1965), S. 217–232, hier S. 218.

[44] Cf. Raffaele Mirelli, *Der Daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, S. 27.

[45] *Ibid.,* S. 28.

über das ‚individuelle Ich' übernimmt."[46] In den Werken Hesiods wird die entfernende Kluft zwischen den Göttern und den Menschen reduziert. Der *Daimon* wird dem Menschen näher als zuvor angesetzt und übernimmt quasi eine Funktion als Vermittler (Mittelwesen) zwischen der Gottheit und der Menschheit. Somit kann der *Daimon* ein passendes Vorbild sein – so etwas wie ein Held. Denn er fungiert als „Wächter der Weltordnung". Der Held als „Halbgott" (also Mensch und Gott) ist bei Hesiod sozusagen ein *Daimon*, insofern er den Menschen dient und für sie „als perfektes Vorbild"[47] gilt. Anders als der *Daimon* vertritt der Held den Kult der „seligen Geister der abgeschiedenen […] [A]hnen."[48] Selig, weil sie gut, fromm, tapfer gelebt haben. Diese sie seligmachende Lebensweise wird durch ihren Kult belohnt; sie werden untersterblich und deshalb also verehrt. Das ist ihre Macht. Diese liegt in der Autorität zum authentischen Leben. Sie sind somit Vorbilder für die Lebenden. Wer nach ihrem Beispiel gelebt hat, der wird mit der Unsterblichkeit belohnt. Genau aus diesen Gründen ist der Igbo-Begriff für *ndi ichie*[49] (die Ahnen, die ein authentisches vorbildhaftes Leben geführt haben) dem gleichen Status wie dem des Heldes zuzuschreiben.

So zeigt sich der Held (oder *ndi ichie* – nicht bei den Griechen, sondern bei *Ndi Igbo*) als ein Vorbild für Authentizität. Auf diese Art und Weise überwachen *Daimon* und Held die Taten und Handlungen der Menschen, die sie so in ihren Überlegungen und Entscheidungen im alltäglichen (faktischen) Leben begleiten. Deshalb ist es interessant zu fragen, wer eigentlich die Wahl trifft? Ist es dann nicht so, dass der *Daimon* mit seiner übermenschlichen Macht das Dasein schon in seiner Entscheidung überfallen hat? Ist dann nicht alles schon vorab erntschieden? Wir verstehen nun, warum dem *Selbst über das faktische Selbst hinaus* die Übermacht und dem f*aktischen Selbst* die Ohnmacht zugeschrieben ist.

Es klingt so, als hätte der *Daimon* dem Dasein – wie bei der griechischen Tragödie, wo alles immer schon im Voraus bestimmt ist – bereits seine Wahl eröffnet. Aber als „ohnmächtige Übermacht" verlangt das Schicksal als „ontologische Bedingung" seiner „Möglichkeit die Zeitlichkeit".[50] „Zukünftig" fungiert das *Seinkönnen* als *Übermacht*, also als *Möglichkeit der Unmöglichkeit,* aber die immer schon entschlossene Faktizität liegt als *Ohnmacht* in der Vergangenheit.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.,* S. 35.

[48] *Ibid.,* S. 38.

[49] Cf. David Asonye Ihenacho, *Mbaise: Who we are as a people*, Owerri: Edu-Edy 2012, S. 267.

[50] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 385.

Zwischen beiden, also im Augenblick oder im *Kairos,* ruft die Stimme des Daimons, sodass das Selbst „also letztendlich hier nichts anderes als das Selbst des Daimons, zugleich zukünftig und gewesen ist, aber es bezeugt sich – schließlich positiv – nur im *Kairos* des Augenblicks.“[51] Der Held ist dann letztendlich das Selbst, das auf seinen *Daimon* hört.

Der Augenblick oder der *Kairos* der Wahl ist klar. Doch diese Wahl ist immer schon getroffen. Aber wie? Durch eine Wiederholung. Heidegger schreibt: „Die *auf sich zurückkommende, sich überliefernde* Entschlossenheit wird dann *zur Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit.“[52] Dies zeigt, wie der Inhalt der Wahl *schon beschlossen* – und die Wahl damit *ge*schlossen –, schon getroffen ist, sodass man nur *darauf zurückkommen* muss, wie in der griechischen Tragödie, wo alles durch das Schicksal vorherbestimmt ist: „Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – *daß das Dasein sich seinen Helden wählt* – gründet existenzial in der *vorlaufenden* Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt“[53]. Die entschlossene Wahl wird für Richir weder vom faktischen noch vom übermächtigen Selbst des *Seinkönnens,* sondern von dem Selbst „des *Daimons* getroffen, der sich für immer und ewig gewählt hat.“[54] Der *Daimon* ist dieses Dasein, „das sich seinen Helden“ gewählt hat. Das Schicksal und die Geschichte sind bei ihm unabhängig von der Vergangenheit und der Zukunft schon abgeschlossen.[55] Er ist ein göttliches Selbst („*soi divin*“ wie der *primum movens*, d. h. der „unbewegte Beweger“ Aristoteles’) und absolute Positionalität, die das authentische *Seinkönnen*, also die Möglichkeit der Unmöglichkeit, überhaupt ermöglicht. Der *Daimon* scheint über die Bedingung der Möglichkeit (nicht der Erkenntnis, sondern) des Selbst zu verfügen. In diesem Fall wäre er ein Transzendental. Wenn es also der Fall ist, dass der *Daimon* diese phänomenologische Bezeugung des Selbst leistet, dann lässt sich auf jeden

[51] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 184: „Le soi n’est donc finalement rien d’autre, ici, que le soi du daimon, à la fois à-venir et ayant-été, mais ne s’attestant – enfin positivement – que dans le kairos de l’instant.“

[52] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 385. Teilweise unsere Kursivschrift.

[53] *Ibid.*

[54] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 185: „ le soi ‚résolu‘ du daimon qui s’est choisi depuis toujours et pour toujours“.

[55] Dasein befindet sich also in einem geschlossenen System. Dieses System ist nichts anderes als die kalte Einsamkeit eines eigenbrötlerischen Solipsismus. Dasein verkehrt also mit niemandem, weder mit Gott noch mit Menschen. Es ist sogar wie ein transzendentales Ideal im Sinne Kants, also ein göttliches Wesen, das sich selbst begründet. Dieses einsame solipsistische System muss zerbrochen werden, wenn das Dasein leben will: das heißt, auf sich zurückzukommen und sich verlassen zu können und umgekehrt.

Fall fragen, ob dieser Held als authentisches Selbst[56] – für das der *Daimon* schon gewählt hat – überhaupt eine phänomenologische Leistung erbringen kann? Eine wichtige Frage wäre es, wie die Entscheidung oder die Wahl des *Daimons* für den „Helden" nun für denselben nachvollziehbar ist? Also hat diese Entscheidung für ihn Sinn, oder ist sie sinnlos? Außerdem ist fragwürdig, ob er die Wahl des *Daimons* von einer Täuschung unterscheiden kann. Oder ist er gegen jede Täuschung immun? Heidegger hat keine mögliche Täuschung seitens des Daseins thematisiert. Wie könnte der Held (Dasein, das gehorsam ist) sich täuschen, wenn es keine „Dicke"[57], keine Tiefe hat; keine Affekte, keine Erlebnisse, keine Natur, keine Kultur usw.?

4.2.3 Das Problem des Daseins als Selbst bei Heidegger (und Levinas)

Wie auch bei Levinas im Folgenden ersichtlich sein wird, sehen wir bei Heidegger mindestens drei Instanzen des Selbst, wie auch aus den obigen Ausführungen deutlich wurde:

1) Zunächst das nicht authentische Selbst des „*Man*", das sich noch nicht auf der Ebene des Seins zum Tode befindet.
2) Das durch den Tod vereinzelte Selbst, bei dem der Tod eine Möglichkeit der Unmöglichkeit ist. Dieses Selbst kann sich entweder als positives *Seinkönnen* (eine Möglichkeit der Möglichkeit) oder als *Nicht-Seinkönnen* (eine Möglichkeit der Unmöglichkeit) erweisen. Eine Lücke, die sich zwischen den beiden bildet, wird durch
3) das *daimonische* Selbst überwunden, das „immer schon und immer noch" die Wahl des Schicksals getroffen hat, die das faktische Selbst nun übernehmen soll, falls es zur Authentizität (Held) gelangen will.

Laut Richir vereinigen sich das erste und das zweite Selbst also im dritten[58]. Auch in diesem Zusammenhang stellte sich heraus, dass das *suspendierte Seinkönnen* in der *faktischen Möglichkeit* der Existenz kaum phänomenologisch bezeugt werden kann. Heideggers Absicht, das Faktische aus der Anonymität des

[56] Dieses faktische Selbst ist es, das durch seine Gehorsamkeit gegenüber dem *Daimon* das inauthentische Leben überwunden hat.

[57] Wir haben diesen Begriff bereits im ersten Kapitle vorgestellt.

[58] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 187.

„Man“ herauszuholen, scheiterte und führte dazu, dass er in eine metaphysische Hyperbel[59] geriet.

An dieser Stelle wollen wir auf eine recht ähnliche Hyperbel bei Levinas’ Begriff des ethischen Selbst hinweisen, bevor wir auf die Konsequenzen der Problematik des Selbst zurückkommen. Dieses ethische Selbst kann auch als authentisches Selbt bezeichnet werden, das als Selbst zu sich selbst kommt, seinem eigentlichen Vollzug, der die Ontologie in Klammern setzen kann. Es gibt, ähnlich wie bei Heidegger, drei Instanzen des Selbst bei Levinas, die anhand der Zeitlichkeit gedacht werden: Die erste Instanz des Selbst erweist sich beim frühen Lévinas[60] als ein Sein (das Sein ist „ein Werk des Seienden“, und ist „von ihm gemacht“), das zu seinem Seienden (und das Seiende ist ein „Wer“ oder ein „Was“) keinen Bezug hat. Zeitlich besteht es in der ziellosen, unendlichen Dauer, die weder mit einem künftigen Horizont noch einem vergangenen Horizont zusammenfällt; Levinas erläutert dies durch den Zustand der „Schlaflosigkeit“. Erst in der zweiten[61] Instanz wird diese Bezugslosigkeit des Seins mit

---

[59] Metaphysische Hyperbel meint bei Richir einen Begriff, der nicht phänomenologisch bezeugt werden kann.

[60] In der ersten Instanz ist das Ich noch kein Seiendes. Levinas beschreibt sie als „ein Sein ohne Seiendes“ oder ein „Es-gibt“ (Cf. Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere,* Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984, S. 22 f.), wobei das Sein „ein Werk des Seienden“ ist; es ist „von ihm gemacht, um sich zu zeigen“ (Cf. Kim Su Jung: *Von der Zwischenmenschlichkeit in der pädagogischen Beziehung und der internetbasierten Kommunikation – unter dem Gesichtspunkt der Intersubjektivität bei Emmanuel Levinas*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie durch die Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2008, S. 17). Im Gegensatz dazu ist das Seiende aber ein „Wer“ oder ein „Was“. Wenn Levinas also die erste Instanz des Ichs als „ein Sein ohne Seiendes“ bezeichnet, dann deutet dies auf ein Geschehen ohne ein „Wer“ oder „Was“ hin. Das heißt, dass das Ich eine anonyme Existenz hat. Dieses Sein ohne Seiendes, dieses „Es-gibt“, wird als „das unpersönliche Kraftfeld des Seins“ (Levinas, *op. cit.,* 1984, S. 23) beschrieben. Daher nimmt Niemand (im Sinne eines „Wer“), Nichts (im Sinne eines „Was“) dieses Seins auf sich. Die unpersönliche Eigenschaft dieses Seins ohne Seiendes wird in der „ziellosen Schlaflosigkeit“ ausgedrückt, die Kim mit Beziehungslosigkeit und zweckloser Wachheit und als „eine absolut einsame Situation“ des Ich umschreibt. In Bezug auf die Zeitlichkeit dieses Zustandes besteht das Ich „allein in der Dauer, ohne Anfang und Ende“ (Kim, *op. cit.,* 2008, S. 17.). Das Ich ist also noch kein Seiendes, da das Ich das Bewusstsein noch nicht in Bezug auf sich setzen kann.

[61] Bei der zweiten Instanz kann das Seiende sich nun auf das Sein, also das Ich sich auf sein Sein beziehen. Die Zeitlichkeit dieses Ich ist die Gegenwart, die die ziellose, unendliche Dauer der Zeitlichkeit zerbricht und sie wieder zusammenfügt. Dadurch geht das Ich von sich als Ausgangspunkt aus und kehrt wieder zu sich zurück (Cf. Levinas, *op. cit.,* 1984, S. 26.). Somit zeigt Levinas die Entstehung der Identität eines Seienden auf. Es handelt sich darum, den Zustand der „Schlaflosigkeit“ durch ein Vermögen einzuschlafen zu überwinden.

seinem Seienden überwunden, sodass das Ich auf sein *Sein* zugreifen und darüber herrschen kann. Zeitlich geschieht die Rückkehr des Ich zu sich selbst in der Gegenwart (Wachheit). Aber durch die Rückkehr zu sich wird das Ich zum einsamen ontologischen Ich. Erst in der dritten Phase wird diese ontologische Einsamkeit des Seienden überwunden.

Diese Bewegung der Überwindung des ontologischen Selbst führt zur Stiftung des *authentischen Subjekts.* Die Erläuterung dieser dritten Instanz verläuft durch das von Levinas eingeführte Beispiel des Todes, der als das Andere des Seins gilt. Vor seinem Tod mangelt es dem ontologischen Ich an Herrschaft. Dieses ontologische Ich kann nicht mehr als Herr vor sein *Sein* treten und ihm erscheinen, denn der Tod ist nicht sein eigenes Werk, auf das er sich beziehen kann. Vielmehr geht der Tod über sein Vermögen und seine „Möglichkeit" hinaus, sodass das ontologische Ich vor seinem Tod nicht aktiv sondern ohnmächtig passiv ist. Davor ist seine Herrschaft gebrochen, es gibt dort weder „Mannhaftigkeit noch Heroismus"[62]. Warum ist das so, könnte man fragen? Der Grund ist, dass der Tod nicht in der Gegenwart sondern in der absoluten Zukunft verankert ist und sich deshalb dem beherrschenden ontologischen Ich entzieht.[63] Der Tod ist dem Ich fremd, da er ihm nicht wie andere Gegenstände gegeben ist. Seinem eigenen Tod gegenüber erfährt das Ich eine ohnmächtige Hilflosigkeit. Das fremde Verhältnis zwischen beiden ist das „Verhältnis zum Anderen"[64], der ein „absoluter Anderer" ist. Er „hat kein Äquivalent. Das Ich kann dem Anderen daher nur gegenüberstehen und sonst nichts."[65] Wie der Tod ist der Andere, sprich der andere Mensch dem ontologischen Ich genauso fremd, also absolut anders. Insofern begegnet das Ich dem Anderen wie seinem eigenen Tod, wobei diese Begegnung nur „durch das Antlitz" des Anderen geschieht. Erst hier ist ein authentisches Subjekt möglich. Es ist aber noch nicht klar, wie die Stiftung eines authentischen Subjekts

---

Die Identität des Ich wird wirksam, sobald es aus dem Schlaf erwacht und zugleich das Vermögen besitzt wieder einzuschlafen. Das ist eine Reflexivität durch die das Seiende sich auf sein Werk beziehen kann. Die Abstandslosigkeit zwischen dem Seienden und dem Sein ist gebrochen. Nun kann sich das Seiende an seinen Werken (Sein), wie Schreiben, Lesen, Einkaufen, usw. beteiligen. Diese Handlungen bestehen in der Gegenwart. Da der Zusammenhalt des Seienden und dessen Sein aus der Gegenwart herrührt, ist weder das Sein des Seienden noch die Existenz des Seienden austauschbar, ersetzbar (Cf. *Ibid.,* S. 20). Die Folgerungen, die Levinas daraus zieht, sind: 1) Das Seiende ist deshalb einsam, 2) diese implizite Einsamkeit des Seienden ermöglicht die Freiheit des Anfangs und 3) nun kann das Seiende das Sein ergreifen, über es herrschen (Cf. *Ibid.,* S. 29).

[62] *Ibid.,* S. 45.

[63] Cf. Kim, *op. cit.,* 2008, S. 20.

[64] Levinas, *op. cit.,* 1984, S. 48.

[65] Kim, *op. cit.,* 2008, S. 21.

durch das Antlitz des Anderen geschieht. Dieses Antlitz ist mächtiger als das, was das Ich behandeln, verwalten kann: „Es ist das, was nicht ein Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnt; es ist das Unenthaltbare, es führt uns darüber hinaus“[66] Es sagt und fordert auf: „Du darfst nicht töten.“[67] Genauso ist das Antlitz eine ethische Aufforderung für das Ich, wenn es ein authentisches Subjekt werden will. Das Ich kann zur authentischen Subjektivität werden, wenn es den Anderen als ein unbeherrschbares Antlitz annimmt, wenn das Ich ihm (dem Anderen) die Antwort „hier bin ich“[68] geben kann, ohne dabei den Anderen ergreifen, ihn sehen und über ihn herrschen zu wollen.[69] Kim schreibt dazu: „Damit will Levinas die Subjektivität über den ontologischen Grund hinaus auf ethischer Basis erfassen.“[70] Das authentische ethische Subjekt trägt also eine große Last der Verantwortung in Bezug auf den Anderen, ohne dass sein herrschendes Ich die Oberhand hat und es auffordert, zum Authentischen zu gelangen. Diese Verantwortung ist also der Maßstab der Ethik, die ein authentisches Subjekt ermöglicht. Sie ist die „wesentliche primäre und grundlegende Struktur der Subjektivität.“[71] Diese Verantwortung ist laut Levinas auch nicht ersetzbar, sodass ein anderer sie für mich nicht übernehmen kann. Sie obliegt mir und sie ist als eine Last zu verstehen, die „ich *menschlicherweise* nicht ablehnen kann.“[72] Die Verantwortung für den Anderen ist die Verwirklichung des Subjekts, dies aber auf eine reine passive Weise, da nicht das Ich sondern das Antlitz des Anderen das ontologische Ich auffordert, nicht für das ontologische Ich („Für-sich“) sondern für den Anderen („Für-einen-Anderen“) da zu sein – ihm zu dienen, ihn zu schützen usw. Damit wird die Subjektivität bei Levinas auf einer ursprünglichen Passivität gegründet, sodass das Subjekt nicht aus Autonomie sondern aus einer Unterjochung und Geiselschaft heraus konstruiert wird[73]. Und so ist nicht nur die Subjektwerdung möglich, sondern sie wird darin vollendet.

Dieses ethische Fundament der Subjektivität bei Levinas ähnelt dem Ruf zur Authentizität beim faktischen Dasein in Heideggers Denken. Insofern sind das

[66] Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo,* Graz & Wien: Passagen Verlag 1986, S. 65.

[67] *Ibid.,* S. 66.

[68] *Ibid., S. 8*1.

[69] Kim, *op. cit.,* S. 22.

[70] *Ibid.,* S. 22 f.

[71] Levinas, *op. cit.,* 1986, S. 72 f.

[72] *Ibid., S.* 78.

[73] Cf. Kim, *op. cit.,* S. 25. Man kann sehen, dass ich Kim Su Jung für das Verständnis der unterschiedlichen Selbstbegriffe bei Levinas sehr dankbar bin.

Dasein von *Sein und Zeit* und das authentische Selbst bei Levinas eine Ethik und zugleich eine Hyperbel. In diesem Zusammenhang schreibt Richir:

> Es bleibt jedoch die Frage, ob es andere Bewusstseinsdarstellungen gibt, die anfällig für die Hyperbel sind. Es gibt viele, wenn man an die *Hyperbel des anderen* bei dem Anderen Levinas' denkt (der unter die gleiche Kritik fallen würde).[74]

Die hier gemeinte Hyperbel ist mit dem authentischen Selbst bei Levinas gleichzustellen.

Für uns kann dieser Vorwurf nicht legimitiert werden, da das Selbst bei Levinas kein metaphysisches ist. Vielmehr verweist Levinas an vielen Stellen darauf, dass das Selbst leiblich ist. In *Autrement qu'être* zum Beispiel artikuliert er die Maternität (also die Leiblichkeit, die Sensibilität) als das was die einzelnen Leiber mit der Welt verbindet. Das leibliche Selbst entsteht ihmzufolge nicht aus der Materialität sondern aus der Maternität, der Leiblichkeit.[75] Die Maternität, die Sensibilität (also die Leiblichkeit) soll laut Levinas zum leiblichen Sinn der Welt führen – dieser Sinn soll nicht als Begriffssystem in einem Sprachsystem sondern als *„Der-eine-für-den-Anderen" in der Sensibilität*[76] verstanden werden. Das bedeutet, dass der hier gemeinte Sinn keine „Synchronie des Seins"[77] (also ein Metaphysik) ist. Wir sehen, dass die leibliche Subjektivität bei Lévinas auch Sinn artikulieren will. All das führt uns dazu zu denken, dass Richirs Kritik dieses Selbstbegriffs vielleicht auch eine Hyperbel ist. Auch dies ist ein Grund, warum Richirs Vorwurf an Levinas Selbstbegriff als eines Ideals und metaphysischer Hyperbel nicht gerechtfertigt werden kann.

Ausgehend von diesen Überlegungen zu Levinas können im Blick auf Richirs Kritik an Heidegger aber einige Konsequenzen gezogen werden:

A) Das Feld der Eidetik, also das „Feld des subjektiven *A priori*" fehlt. Dies bedeutet, dass es keine *transzendentale Geschichte* des Selbst (Daseins) gibt, eine Geschichte, die ihre Spuren in Sedimentierungen und Habitus hinterlässt.

---

[74] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 227: „La question reste cependant de savoir s'il y a d'autres cas de figure de la conscience qui soient susceptible d'entrer dans l'hyperbole. Il y en a bien si l'on pense à l'hyperbole d'autrui de l'Autre chez Levinas (qui tomberait sous le coup de la même critique."

[75] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, [Den Haag: Nijhoff 1978.], Paris: Édition du Livre de Poche, coll. « biblio essais», 2016, S. 124.

[76] Cf. *Ibid.*

[77] *Ibid.,* S. 125.

Deshalb „geschieht nichts in diesem Selbst (sic: Dasein).“[78] Die Geschichte, die dem Schicksal überlassen ist, ist bereits fertig und abgeschlossen.

B) Die faktische Möglichkeit der Existenz, die im Akt ist, ist keine eidetische Möglichkeit, die die „Systeme der Möglichkeiten“ wie die Imagination zum Ausdruck bringt. Zwar ist der Durchgang von der *Potenz* des Seinkönnen zum *Akt* der faktischen Möglichkeit nicht möglich, aber es ist möglich von der *Potenz* zur *Macht* zu gelangen (architektonische Umsetzung), wo die Übermacht des *Daimons* das Schicksal des faktischen Selbst schon beschlossen hat, welches im Angesicht seiner Ohnmacht keine andere Wahl hat.

C) Das authentische Selbst ist ein existenziales Ideal. (Auch deshalb ist das Seinkönnen ein existenziales Ideal). Es ist sein eigener Grund (fondement), den es voraussetzt.[79]

Dies ist aber nach Richir eine transzendentale Illusion.[80] Das ist das heroische Selbst, das nichts anderes ist, als eine „mythologische Figur“, „eine imaginäre“ oder „ideologische Figur“, die sich trügerisch mit sich selbst identifiziert und mit sich selbst übereinstimmt, die nichts Phänomenologisches in sich trägt, da es ihr am originärem Abstand mangelt. Genau dies macht die transzendentale Illusion bei Heidegger aus, die er selbst nicht sehen konnte. Anstatt dass die reine Potenz des *Daimons* in den *Akt* übergeht und sich dort verwirklicht (bezeugt), wird sie zur Macht, die sich selbst legitimiert. Die Illusion besteht darin, dass diese Macht des *Daimons* anhand seines Entschlusses nun mit dem Schicksal des Daseins (in

[78] *Ibid.,* S. 189.

[79] Cf. Kant, *op. cit.,* 1956, S. 576.

[80] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 190 f. Auch die hier vertretene These ist an Kant angelehnt. Die Problematik der transzendentalen Illusion entsteht aus der Frage, wie die Möglichkeit der Dinge von einer einzigen Realität abgeleitet werden soll, die als das Urwesen fungiert: „Wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeiten der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besonderen Urwesen enthalten vorauszusetzen?“ (Kant, *op. cit.,* S. 581). Richirs Auslegung der *Kritik der reinen Vernunft* besteht darin, dass die transzendentale Illusion eine Subreption impliziert. Für ihn besteht die transzendentale Subreption in der Umwandlung der Möglichkeiten aller Dinge in realen Bedingungen ihrer gesamten Bestimmung. (Cf. Richir, *op. cit.*,1996, S. 87.) Die Idee ist die des Übergangs von einer reinen Möglichkeit zu einer reinen Realität. Die Bewegung von einem zum anderen kann nur durch solch eine Subreption geschehen. Richirs Kritik liegt in der Infragestellung dieser Bewegung von der Möglichkeit der Möglichkeiten zur Existenz der Dinge. Solche Bewegung „kann nicht geschehen ohne einen Sprung“ (*Ibid.,* S. 97). Außerdem entspricht dieses Ideal einer metaphysischen Sprache, bei der die Temporalisierung einfach fehlt.

der faktischen Existenz) identifiziert[81] wird. Während in der Mythologie sowohl die Sprache als auch die *Phantasia* den Entschluß ausmachen, wird die Letztere, also die *Phantasia*, bei Heidegger vernachlässigt.[82] Aber was wäre, wenn diese daimonische Entscheidung nur eine fiktive Geschichte wäre, die ich mir selbst erzähle? Was unterscheidet sie von der, die sich aus der ergibt, die ich wirklich lebe und erlebe? Diese Frage fasst Richirs Idee so zusammen, dass nichts es uns erlaubt,

> den Helden vom Pseudohelden, die wahre Bezeugung von der imaginären Bezeugung, das Schicksal, das mit meiner Leiblichkeit – der meines *Leibes* und meines *Phantasieleibes* – geschmiedet ist, und die Illusion des Schicksals, das sich im Phantomleib abspielt, zu unterscheiden, wo sich das „nicht wahre" Selbst erheben kann.[83]

Wenn die oben genannten Gründe so sind, dann ist dies für Richir genau deshalb so, weil Dasein eine verdichtete metaphysische Hypostase ist, die sich selbst als Grund entspricht. Als seine eigene Begründung leidet dieses Selbst an einer heilbaren[84] Einsamkeit. Dies ist so, weil Dasein als Grund nicht *leiblich* ist. Das heißt mit anderen Worten, weil Dasein kein *Leib* ist. Mit der Einführung des Leibbegriffs sehen wir, dass Richir seine Nähe zu Merleau-Ponty zum Ausdruck bringt, der seit der Gründung der Phänomenologie als Wissenschaft der größte Phänomenologe des Leibes ist. Damit grenzt er sich von Heidegger ab.

In „Intimität der Heimat" scheint Binswanger diese „Figuration" der Leiblichkeit des Leibes (und des Phantasieleibes) aber vorzuahnen, konnte diese jedoch nicht artikulieren.[85] In jedem Fall bleibt die Struktur seines Daseinsbegriffs (als *Wirheit*) als eine metaphysische Hyperbel bestehen, ohne die Intimität des Seins phänomenologisch antasten zu können. Dasein ist „wie eine entkörperte Spur der

---

[81] Die Übereinstimmung nennt Richir eine symbolische Zirkularität. Diese Zirkularität besteht in der Übereinstimmung des Existenzialen (Seinkönnen auf der Höhe des Todes) mit dem Existenziellen (der faktischen Existenz).

[82] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 195.

[83] *Ibid.*: „[…] le héros du pseudo-héros, l'attestation véritable de l'attestation imaginaire, le destin qui se forge avec ma *Leiblichkeit* – celle de mon *Leib* et de mon *Phantasieleib* – et l'*illusion* du destin qui se joue dans le *Phantomleib* ou le soi ‚non veritable' peut s' ‚exalter'."

[84] Diese Heilung geschieht durch die Verknüpfung dieses Selbst mit einem Leib. Dadurch kann dieses einsame solipsistische System zerbrochen werden, wenn das Dasein leben will: das heißt auf sich zurückzukommen und sich verlassen zu können und umgekehrt. Das wäre dann diese Heilung. Wir werden dies an anderer Stelle noch ausführlich kommentieren.

[85] Cf. *Ibid.,* S. 206.

Leiblichkeit."[86] Es fehlt an der Leiblichkeit der Begegnung. Die Liebe geschieht deshalb ohne Interfaktizität.

Wenn diese Vorstellung von Selbst korrigiert werden muss, wenn die oben gestellten Fragen beantwortet werden müssen, dann muss man laut Richir die Idee der *Leiblichkeit* (korrelativ auch die der *Phantasia)* in gewisser Weise wieder in den Begriff des Grundes einfügen. Dies erlaubt es Richir, den Schluss zu ziehen: „So wie der Grund der Existenz die ‚Natur' in Gott bei Schelling war, würde der Grund der Existenz des Daseins eine phänomenologische *Leiblichkeit"* bedeuten.[87]

4.2.4 Hat Richir Heidegger verstanden?

In der Einführung des Leibbegriffs in den Diskussionzusammehang können wir sehen, dass Richir seine Näher zu Merleau-Ponty zum Ausdruck bringt, der seit der Gründung der Phänomenologie als Wissenschaft der größte Phänomenologe des Leibes bleibt. Begriffe wie *corps vivant, corps vecu, chaire du monde*, wurden von Richir von Merleau-Ponty übernommen. Die ersten zwei waren im Gegensatz zum corps physique oder einfach corps (Körper) die von Merleau-Ponty gewählte französische Übersetzung des Konzept des Leibes bei Husserl, das keine Äquivalent im Französischen hat. Durch diese Annäherung an Merleau-Ponty konnte Richir Heidegger gegenüber in Bezug auf das Dasein in *Sein und Zeit* kritisch bleiben. Aber die Frage ist, ob diese Kritik und diese Vorwürfe selbst nicht übertrieben sind. Man könnte hier die Frage stellen, ob Richir Heidegger richtig verstanden hat oder ob er ihm einfach die Vorwürfe machen muss, wie sie uns seit Sartre und Merleau-Ponty bekannt sind. Richirs Vorwürf an Heideggers Begriff des Selbst (Dasein) gipfeln im Worwurf, dass das Dasein die Idee eines leiblosen Ideals sei, einer metaphysischen Hypostase, was zur Folge hat, dass dem Dasein der einsame Solipsismus vorgeworfen wird usw. Wir wollen uns nun – in dem was folgt – in manchen Punkten Richir, die uns als ein Missverständnis des Selbst als *leiblos* erscheinen, distanzieren. Richir formuliert seine Kritik nur in Bezug auf seinen Zugang zum Heidegger von *Sein und Zeit,* und nicht auf den späteren Heidegger z. B. den der *Zollikoner Seminare.* In jedem Fall erscheint uns seine Kritik, als trüge sie selbst eine Hyperbel in sich.

---

[86] *Ibid.,* S. 207 f.

[87] *Ibid.,* S. 195*:* „Tout comme le *Grund* de l'Existenz était, chez Schelling, la ‚nature' en Dieu, le *Grund* de l'existence du Dasein y serait […] la *Leiblichkeit* phénoménologique".

Zunächst muss gesagt werden, dass sich Heidegger dieser Kritik bewusst war, wie man seit den *Zollikoner Seminaren* weiß, denn schon Sartre hat die Kritik der Leiblosigkeit in Bezug auf *Sein und Zeit* formuliert und war damit wahrscheinlich der erste. Aber es ist klar, dass Heidegger ein anderes philosophisches Verständnis des Bezugs des Selbst zur Welt hat. Es wird also bei Heidegger kein *innen* und *außen* benötigt, damit aus einer Innerlichkeit Dasein zur äußeren Welt im Sinne Husserls gelangen kann. Es wird also keine *Innenleiblichkeit* (oder ein Leib) und *Außenleiblichkeit* (oder ein Körper) benötigt, denn Erkennen ist „eine Seinsart des Daseins als ‚In-der-Welt-seins.'"[88] Warum ist das so? Der Grund ist, dass Heidegger den cartesianischen Dualismus vermeiden wollte, in dem man von einer Trennung zwischen dem Bewusstsein oder der Seele und dem Körper ausgeht. Dieser würde zum Beispiel das Phänomen des Weinens von Tränen oder das Erröten bei Scham oder Verlegenheit zwischen einem psychischen und einem somatischen Phänomen trennen.[89] Anstatt das Erröten zwischen psychischen und somatischen Phänomenen zu teilen, deutet es für Heidegger auf unterschiedliche Arten in der Welt zu sein hin: Manchmal deutet es auf Scham hin, ein anderes Mal auf Verlegenheit usw.

Als Krell sich die Frage gestellt hat, „did Heidegger simply fail to see the arm of the everyday body rising in order to hammer the shingles on the roof"[90], hat er wie Richir ebenfalls nicht verstanden, dass solch eine Darstellung des Leibes Heideggers Verständnis des Leibes widersprechen würde. Denn es war Heidegger wichtig, den Leib nicht in ein Objekt zu verwandeln, da dies das das Gewicht auf eine Verdinglichung des Leibes (Körper) legen würde, sondern zu artikulieren, wie dieser Leib als nichts anderes als ein *In-der-Welt-sein* verstanden werden kann. In den *Zollikoner Seminaren* schreibt Heidegger, dass „das Dasein des Menschen" „in sich räumlich ist" und dass, diese „Verräumlichung des Daseins in seiner Leiblichkeit"[91] geschieht. Cerbone ist der Meinung, dass solch ein Verständnis des Leibes ihn (den Leib) aus der Welt entfernen würde, in der der Leib sich befindet. Anstatt den Aspekt des *In-der-Welt-seins* des Leibes hervorzuheben und in den Mittelpunkt zu rücken, der hämmert, wird das Gewicht auf den hämmernden Arm[92] gelegt. Deshalb schreibt Peters:

[88] Heidegger*, op. cit*., 2006, S. 61.

[89] Cf. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987, S. 106.

[90] David Farell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy,* Bloomington: Indiana Up 1992, S. 52.

[91] Heidegger, *op. cit.,* 1987, S. 105.

[92] Cf. David Cerbone, *Heidegger and Dasein's 'bodily nature': What is the hidden problematic?* in: International Journal of Philosophical Studies, Nr. 8 (2) (2000), Seite 209–230.

> *More focus on the body itself would only remove the body from the very situatedness Heidegger wants to put it in, strip it from its context, and, thus, take a step back from the fundamental ontology Heidegger is interested in. In other words, the Cartesian dichotomy that Heidegger is overcoming is not only that between body and mind but also that between the (embodied) subject and their environment.*[93]

Wenn es also wichtig war, die Situiertheit des Daseins in seiner Welt zu thematisieren, so lässt sich auch fragen, was dieses *In-der-Welt-sein* heißen könnte. Verweist es womöglich auf eine Intentionalität im Husserl'schen Sinne? Es ist bekannt, dass Heidegger gegen solch eine Bezüglichkeit des Daseins in der Welt war, da sie ein inneres Bewusstsein voraussetzen würde, das nach außen strebt. Peters beschreibt diese Idee sehr treffend:

> *Rather than describing the experience of how many hand is hammering, as an intentionality of my consciousness, what Heidegger is trying to show is that when I am hammering a nail into the wall my preoccupation is with the hammer, the nail, and the wall which constitute the world in front of me*[94]

Leib bedeutet nichts anderes als eine Art und Weise, in der Dasein direkt, unmittelbar in seiner Welt involviert ist. Zum Beispiel sind sitzen, schreiben, lesen alles Formen des *In-der-Welt-seins*[95] und seitdem Dasein in der Welt ist, verfügt es unmittelbar und immer schon über solche Formen des *In-der-Welt*-seins.

Wir haben versucht, uns von Richirs Verständnis von Heideggers Dasein als *leiblos* zu distanzieren. Dies hat zur Folge, dass auch der Vorwurf der Einsamkeit oder des Solipsismus nicht angemessen ist. Es ist seltsam, Dasein als solipsistisch zu betrachten, weil Heidegger den Leib in Sein und Zeit nicht im Detail behandelt hat. Wir wissen, dass Heidegger ein Konzept von Mitsein hat, das eine Art und Weise ist, wie wir zu anderen stehen. Das Mitsein beschreibt auch wie die anderen ein Teil von des Daseins gemeinsamer bedeutungsvoller Welt und Umwelt sind. In diesem Sinne kann Erröten (bei Verlegenheit oder bei Scham) nicht mehr nur als Spiegelung eines inneren Selbst angesehen werden, als wäre es in sich selbst gedreht. Eher ist Erröten etwas, das zeigt, dass Dasein nicht allein sondern mit seinen Mitmenschen ist:

---

[93] Meindert Ewout Peters, *Heidegger's embodied others: on critique of the body and ‚intersubjectivity' in Being and Time*, in Phenom Cogni Sci, Nr. 18 (2019), S. 441–459, hier S. 444 f.

[94] *Ibid., S.* 446.

[95] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 1987.

> Das letzte Mal sprachen wir vom Erröten. Das Erröten nehmen wir gemeinhin als Ausdruck, das heißt, wir nehmen es sofort als ein Zeichen für einen inneren seelischen Zustand. Aber was liegt in dem Phänomen des Errötens selbst? Es ist auch eine Gebärde, insofern der Errötende auf die Mitmenschen bezogen ist. Damit sehen Sie, wie die Leiblichkeit diesen eigentümlichen ekstatischen Sinn hat. Dies betone ich so sehr, um Sie von der Ausdrucks-Missdeutung wegzubringen. Auch die französischen Psychologen missdeuten alles als Ausdruck von etwas Innerem, statt das Leibphänomen in der mitmenschlichen Bezogenheit zu sehen.[96]

Derjenige, der rot wird, spiegelt somit wider, wie er in Beziehung zu anderen ist. Er zeigt, dass er mit anderen verbundenen ist. Er teilt die Gesamtheit einer gemeinsamen Welt mit anderen, eine Welt, in der jeder einen gemeinsamen Sinn für den Leib hat. So wie ich es mache, macht es jeder andere. Wenn A errötet, bedeutet dies nicht, dass B nicht errötet. Das Erröten von A kann auch auf B als seine eigene Art des In-der-Welt-seins bezogen werden. Somit verstehen sich A und B bereits aus der Perspektive eines gemeinsamen Leibes in der Welt. Wir könnten deshalb mit Zahavi sagen, dass Menschen sich nicht als radikale Äußerlichkeit aufeinander beziehen, wie es bei Levinas der Fall ist, wo der Andere als eine radikale Äußerlichkeit erscheint.[97]

4.3 Das Ideal des Selbst in der *Wirheit* der Liebe (Binswanger)

Binswangers *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins* angelehnt an Heideggers *Sein und Zeit* in der Herausarbeitung der Liebe verfällt nach Richir in ähnliche Ideale, wie er sie bei Levinas und Heidegger ausmacht. Dasein wird dort in der Struktur des Ich-Du in der Liebe (*Wirheit*) untersucht. Drei wesentliche Aspekte dieser Untersuchung haben Richirs Interesse erweckt: Die Räumlichkeit, die Zeitlichkeit und die Einbildungskraft.

Bei dem ersten erweist sich die Räumlichkeit der Liebe in der *Wirheit*. Nach diesem Prinzip bin ich da, wo du bist: „Nur *weil* ‚im' Wir Ich und Du schon – als einander zugehörende – *sind, gehöre* Ich dort hin, wo du bist, ein Ort, ‚für mich' zu ‚entstehen', vermag dein Dort-sein-werden, dein Dort-sein (und Dort-gewesen-sein) über *mein* Hier zu ‚entscheiden'"[98]. Der sprachliche Ausdruck für

[96] Heidegger, *op. cit.,* 1987, S. 118.

[97] Cf. Peters, *op. cit.,* 2019, S. 449. Cf. Dan Zahavi, *Beyond empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity,* in: *Journal of Consciousness Studies*, Nr. 8 (2001), Seite 151–167, hier S. 159.

[98] Binswanger, *op. cit.,* 1962, S. 29.

diese Räumlichkeit sammelt sich in dem *Ich-Du*, also in der Wirheit, zusammen, was für Richir eine metaphysische Hyperbel ist. Das ontologische Argument zeigt sich in der Liebe darin, dass Dasein ein Wir ist: „[…] dass das Da der Liebe und die Selbstheit des Daseins als Liebe nicht Erschlossenheit des Da für mich selbst bedeuten, sondern […] Erschlossenheit des Da für *uns-selbst.*“[99] Die Struktur des Daseins wird aber in die *Wirheit* umgesetzt, so dass ich auch da bin, wo du bist, was Binswanger „Heimat“ nennt. Binswanger schreibt der Räumlichkeit der Liebe keine Bestimmtheit eines Ortes sondern eine „unbestimmte […] schimmernde und leuchtende grundlose ‚Tiefe‘ und ‚Weite‘“[100] zu. Für Richir ähnelt dies dem existenzialen Ideal Heideggers.[101] Was legitimiert solch einen Grund (fondement) des Daseins in solch einer Struktur der *Wirheit* der Liebe, die bis in die Unendlichkeit geht, eine Unendlichkeit, die sich nach der Unendlichkeit Gottes anhört? Kann solch eine metaphysische Hyperbel der Liebe phänomenologisch bezeugt werden?

Was nun aber die Zeitlichkeit der Liebe angeht, so geht sie als *ewige Dauer* – im Gegensatz zu der sich in der Gegenwart verlierenden Erotik zwischen den ineinander verliebten Menschen[102] – über den Tod hinaus, auch wenn sie nicht erst nach dem Tod sondern zu Lebzeiten der geliebten Menschen geschieht. Die Zeitlichkeit der Liebe entsteht also aus der „Ewigkeit des Daseins […] aus dem ‚ewigen‘ Wir.“[103] Doch wie könnte man diese Ideale bezeugen? Binswanger fährt fort und suggeriert eine Art der Bezeugung im Sinne des Sich-Findens und des Wählens der geliebten Menschen. Das „sich-Finden der Geliebten“ und die Dauer ihrer Liebe sind nur möglich „auf dem Grunde dieser *Urmöglichkeit des liebenden Begegnens*“[104]. Die Urmöglichkeit des liebenden Begegnens bezeichnet die phänomenologische Bezeugung. Gerade hier kann sich für Richir eine transzendentale Illusion hineinschleichen, was Binswanger jedoch nicht thematisiert hat. Binswanger war es laut Richir nicht bewusst, dass sein Konzept der Liebe anfällig für die Täuschung ist. Dass das liebende Ich sich dabei täuschen kann, dass der andere in mir als Heimat auch eine Instanz der Täuschung sein kann. Warum könnte solch eine Thematisierung der Wirheit der Liebe keinen Platz für eine täuschende Bezeugung haben?

---

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.,* S. 31.

[101] Cf. Richir, *op. cit.,* S. 199.

[102] Cf. Binswanger, *op. cit.,* 1962, S. 36 & 46.

[103] *Ibid*., S. 37.

[104] *Ibid,*. S. 85.

Im Hinblick auf die Bezeugung unterscheidet Binswanger ein liebendes Begegnen als eine ontologische Struktur von einem faktischen Begegnen. Beim ersten ist die Suche nach dem *Einen* verstanden, „in welche[m] Suchen sich das Dasein als *Wir einen*, sich als Wir *wiederfinden* und *wählen* kann.“[105] Das Wir steht für die Ganzheit des Daseins (transzendentales und existenziales Ideal), da Binswanger es als „das Dasein im Vollbesitz *aller Möglichkeiten*“[106] beschreibt. Für Richir grenzen sich diese jedoch von der faktischen Möglichkeit der Existenz des Wirs in einer bestimmten faktischen Begegnung des Du und des Ich ab. Was die Bezeugung des ewigen Augenblicks der Liebe in der faktischen Möglichkeit der Existenz angeht, „gibt es nichts zu erschließen“: Der Grund ist nämlich, dass Dasein immer schon entschieden für „die Heimat des Herzens“ ist.[107] Die phänomenologische Bezeugung wird dadurch erschwert, dass alles schon für das Dasein entschieden ist. Solch eine metaphysische Hyperbel merkt man auch daran, dass es in der Liebe gar keinen *Abstand* zwischen den Gegensätzen gibt: „Im ewigen Augenblick der Liebe, ‚fallen‘ diese Gegensätze […] zusammen.“[108] Es ähnelt also einem metaphysischen System, das keinen Gegensatz kennt, wo alles mit allem übereinstimmt, wo das Glück Unglück ist, wo Leben mit dem Tod übereinstimmt.

Wenn wir nun zur phänomenologischen Bezeugung der ontologischen, existenzialen Struktur der Liebe in der Potenz der Imagination kommen, so erweist sich diese als „ein ‚transzendentaler Modus des Daseins‘“[109]. Durch den Überschwang der Liebe wird das endliche Sein als unendliches eingebildet. Dabei wird die Endlichkeit der Bilder im Überschwang der Unendlichkeit verkörpert. Wir sehen hier die Leistung der Imagination, eine Übereinstimmung[110] von Gegensätzen[111] mit sich selbst zu ermöglichen, in der es keinen Platz für das Fiktive

---

[105] *Ibid.*

[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.,* S. 109.

[108] *Ibid.,* S. 149.

[109] *Ibid.,* S. 156; siehe auch dazu Richir, *op. cit.,* S. 209.

[110] Diese bildet wie bei Heidegger auch eine symbolische Zirkularität zwischen dem Ideal (als ewig, unendlich, Überschwang usw.) und dem, worum es sich bei dem Ideal (dem Inhalt des Ideals) handelt, zu dem wir wiederum keinen phänomenologischen Zugang haben. Laut Richir muss man nur daran glauben.

[111] Richirs Lektüre von Binswanger weist an vielen Stellen auf solch eine Überschneidung von Gegensätzen hin. Um hier nur einige Beispiele zu nennen z. B. die zwischen dem *Du* im Allgemeinen (Binswanger vergleicht dies mit einem *Eidos* oder *Archetyp*) und einem *Du* (im faktischen und existenziellen Sinne) im Zusammenhang der Einbildung der Liebe (Cf. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, *Ausgewählte Werke,*

(die Illusion) gibt. Diese Übereinstimmung oder diese Fusion von Gegensätzen ist metaphysisch, da „es keinen Abstand mehr zwischen endlich und unendlich gibt", was auch bedeutet, dass kein Schematismus möglich ist. Das heißt, dass *ein Wir* eine gottähnliche Hyperbel ist, also ein Sublimat, das sich selbst nicht artikulieren kann. Damit die Liebe im Endlichen möglich wird, ist der „Glaube" (das „gläubige" Sich-Einbilden des Daseins) darin notwendig. Dies hat in Richirs Augen zur Folge, dass die Liebe nur für diejenigen eine Realität ist, die daran glauben. Genau hierhinein vermag es die transzendentale Illusion sich einzuschleichen. Binswanger war sich nicht bewusst, dass die Liebe des Daseins in der Wirheit eine der vielen Realitäten darstellt, die schnell in die Illusion[112] gleiten können.

Für Richir wäre der einzige mögliche Ort der phänomenologischen Bezeugung der Imagination der Liebe die Leiblichkeit der transzendentalen Interfaktizität, deren Modell das Verhältnis zwischen Mutter und Kind ist. Dort liegt die Einbildung zwischen Du und Ich, ohne daraus eine metaphysische Hyperbel zu machen. Dasein kann dort nicht mehr als eine Ganzheit in einem dualen *Wir* totalisiert werden. Das Dasein als Wir zeigt sich in der Interfaktizität stattdessen als

Bd. 2, hrsg. Max Herzog & Hans-Jürgen Braun, Heidelberg: Asanger 1993, S. 585 f.; siehe auch Richir, *op. cit.,* 2004, S. 213–215). Das transzendentale Ideal besteht darin, dass im ersten (Du im Allgemeinen) alle Möglichkeiten der Daseinsbestimmung sich als Absolutum (diesmal nicht als ein Gott) verstehen, welches gleichzeitig das existenziale Ideal des Daseins zum Ausdruck bringt. Das heißt in Richirs Worten, dass das transzendentale Ideal der Möglichkeiten des Daseins ein exiszentiales Ideal des Daseins ergibt. In diesem Sinn wird die Idee eines eigentlich transzendentalen Ideals wie eines Gottes zur Idee des Daseins als Ideal (existenzial) (Cf. *Ibid.*). Dasein bezeugt dies nämlich in einer authentischen Existenz der Liebe. Die Frage ist folgende: Woher weiß Dasein, dass diese Liebe authentisch ist? Was unterscheidet diese Liebe von einer Illusion? Binswanger würde sagen, wenn sie „im Allgemeinen" mit dem konkreten faktischen Dasein übereinstimmt. Also wenn durch die Wesenseinbildung das transzendentale Bewusstsein verwirklicht wird, das der ewigen Intimität der *Wirheit* in der Liebe entspricht. (Cf. *Ibid.* S. 215) Aber dies ist wiederum eine Hyperbel ohne Ende. Das transzendentale Bewusstsein wird nun in einem primordialen, originären Wir verankert, wo das singuläre Ich, Du an das allgemeine Ich, Du angeschlossen ist. Dieser Vorgang schließt laut Richir die Möglichkeit der eidetischen Variation aus. Für ihn schließt er aber auch die Möglichkeit der Fiktion, der Imagination, der *Phantasia* usw. aus. Dies ist laut Richir *phänomenologisch* gesehen unmöglich ohne die Leiblichkeit der liebvollen Begegnung, wo dann nicht mehr die Ideale sondern die Leiber und die *Phantasieleiber* der Liebhaber zum Tragen kommen.

[112] Es ist nicht klar, wie die Notwendigkeit des anderen in mir (nicht, wie Descartes es dachte, als Gott in mir oder, wie Richirs Lektüre von Heidegger es zeigt, als *Daimon* in mir) vor einer Illusion bewahrt werden kann. Wir sehen, dass ein phänomenologischer Vorgang hier notwendig ist.

eine Unbestimmtheit und eine Unendlichkeit; eine *Interfaktizität,* die ursprünglich in ihrer Potenz und *transpossibel* in Bezug auf die faktische Möglichkeit der Existenz ist.[113] Also anstatt einer Kondensation in einem dualen Wir soll dieses Feld einer vielfältigen Pluralität der Interfaktizität entsprechen, in Bezug auf die das Faktische der Existenz *transpassibel* ist. Damit ist der Grund[114] (das Ideal) der faktischen Möglichkeit geplatzt und geht nun über das Feld des Seins und Nicht-Sein hinaus[115].

Der Vorteil dieses Vorgangs ist, dass die Faktizität nicht mehr die des Daseins sondern die des Bewusstseins ist. Genetisch verstanden, könnte man demnach von einer *Stiftung* sprechen. Diese Stiftung entspricht der Stiftung der Intimität eines Du und eines Ich innerhalb des mütterlichen Schoßes, wo aus einem tierischen ein menschlicher Zustand entsteht. Dadurch gelangt der Säugling zum Selbst. Dieses Selbst ist kein abstraktes mehr, sondern wird durch die mütterliche Einfühlung mit Affektivität versorgt. Das, was nun gestiftet wird, ist ein Selbst im Sinne eines Leibes. Dieser Leib ist insofern auch ein *Phantasieleib.* Die *Phantasia* impliziert eine Möglichkeit zur Umsetzung in die Imagination. Deshalb existieren neben dem Leib und dem *Phantasieleib* auch ein *Phantomleib* und die Imagination. Diese vermag es, das Hineinschleichen des Trügerischen im vermeintlich Realen zu artikulieren. In genau diesem Zusammenhang kann man von einem Anfang der Menschheit sprechen.[116]

4.4 Das Primordial und die transzendentale Intersubjektivität: Zur Konstitution des Selbst

Innerhalb der *transzendentalen Geschichte* des Selbst, die wir nicht auf ein bestimmendes Ereignis bzw. auf bestimmte Ereignisse reduzieren können, zeichnen sich auf jeden Fall viele Register aus – von den grundlegenden[117] zu den weiter entwickelten –, wobei wir diesen Übergang nicht als *chronologisch* oder *historisch*

---

[113] Cf. Richir,. *Op. cit.,* 2004, S. 218.

[114] Im Kapitel über die *Χώρα* (Leiblichkeit) haben wir gezeigt, wie der Grund (*fondement*) als symbolische Institution der Grundlage *transpassibel* ist. Der Grund hierfür ist, dass die Leiblichkeit und nicht mehr wie bei Heidegger und Binswanger der Grund die Grundlage der Phänomenologie ist.

[115] Cf. *Ibid.,* S. 228.

[116] Cf. *Ibid.,* S. 229.

[117] *Chronologisch* gedacht soll der primordiale Leib zum grundlegendsten Register gehören. Aber da wir nicht chronologisch, sondern *genetisch* denken, verteidigen wir die These, dass das Register des primordialen Leibes erst in einem sozialen Rahmen aktiviert wird, den wir

verstehen sollten, als würden die Vorigen und die Letzteren in einem Vorrangverhältnis zueinander stehen. Wir werden uns in den folgenden Abschnitten mit zwei solcher Grundregister beschäftigen, die oft nicht differenziert[118] auseinandergehalten werden, und zwar: Die *primordiale* Sphäre des Leibes und die Stiftung des leiblichen und von uns als *reflexiv* bezeichneten Selbst innerhalb der transzendentalen Intersubjektivität. Wir verteidigen die an Richir angelehnte These dahingehend, dass die *Phänomenalisierung* und deshalb Sinneröffnung erst durch Letzteres möglich ist, wobei sich dabei zwei grundlegende Register – das des „rein" *Phänomenologischen* und das des *Symbolischen* – durchkreuzen.

Wir fangen mit dem ersten Register, dem des *primordialen* Leibes, an. Laut Richir soll man nicht der Illusion erliegen, unter *„Primordial"* eine „Arché" oder ein „Prinzip" zu verstehen, aus der alles entstehen würde. Das heißt, dass das Primordial keine im Voraus festgelegte Bestimmung ist. Es ist also nicht mit einem metaphysischen *Fundament*[119] oder einer metaphysischen Begründung zu verwechseln. Bei Letzterer ist das gegründete Register aus dem gründenden Register abgeleitet. In dem Sinne ist beim Primordial kein Vergleich mit solch einer Gründung sinnvoll. Wir machen aber die Erfahrung des *Primordials athematisch*, implizit seit unserer Stiftung als Menschen, d. h. seit der Stiftung der

---

als den der transzendentalen Intersubjektivität (Richir bevorzugt die transzendentale Interfaktizität im Gegensatz zu Husserl) verstehen. In diesem Sinne ist das Selbst, dem wir aber eine leibliche Funktion verleihen, erst durch einen sozialen Rahmen denkbar. Es ist konstituiert in einer Gemeinschaft von Menschen. Es gibt auch einige Kritiker dieser Idee. Ein gutes Beispiel hierzu aus jüngster Zeit wäre Zahavi. Auch wenn es sich bei ihm nicht um einen Begriff eines leiblichen Selbst handelt, verteidigt er *„a more minimalist experience-based notion of selfhood"*. Dies impliziert logischerweise die Kritik an der Idee, dass „*the self is utterly socio-cultural in origin, that is, nothing but a social construct*". Für eine ausführliche Analyse siehe, Dan Zahavi, *Self and Other: exploring subjectivity, empathy, and shame*, New York: Oxford Univ. Press 2014, S. 11. Seine Idee stützt sich u. a. auch auf Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* Paris: Gallimard 1943 und Husserls *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18)*, Husserliana*, Bd. XXIII, hrsg. Von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2001.

[118] Im Vorgriff hierauf ist Merleau-Ponty ein gutes Beispiel. Auch wenn er in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* die grundlegende Idee des *Primordials* (das erste Register des Selbst) Husserls vertreten hat, schreibt er ihm (dem *Primordial*) gelegentlich den Charakter des *Abstandes* zu, der die Stiftung des leiblichen und reflexiven Ich ausmacht. Dieses Ich vermag es nicht nur durch seine Reflexivität zu denken, sondern ist auch eine Instanz der *Phänomenalisierung*. In diesem Fall kann das Selbst als *Phänomen* auftreten. Während das erste Selbst phänomenologisch anonym und Ich-zentriert bleibt und deshalb keinen differenzierbaren Bezug zur Welt hat, bleibt das zweite völlig weltbezüglich, was aber nicht bedeuten soll, dass es in eine reine Weltlichkeit verfällt.

[119] Unter dem Untertitel *Die χώρα als archaische Grundlage der Phänomenologie* haben wir diesen Begriff bereits erklärt.

transzendentalen Begegnung (in diesem Sinne der Intersubjektivität), wo die *Spatialisierung* meines absoluten Hier[120] in Bezug auf das absolute Hier des anderen gestiftet wird. Der Gedanke ist dabei, den Übergang von einem gründenden zu einem gegründeten Register zu vermeiden. Mit anderen Worten, wir gehen dann nicht vom *Primordial* zur transzendentalen Erfahrung des Anderen – auch wenn wir hier die beiden Register auseinanderhalten –, sondern beginnen mit dem Register, dem *Primordial*, bei dem es noch keinen Abstand zwischen dem Ich und dem anderen gibt und wo alles nach *innen gedreht ist*. Der *primordiale* Leib ist also ein Paradox, da er vor der transzendentalen Erfahrung des anderen zu liegen scheint,[121] auch wenn wir wissen, dass er für Richir erst mit der Stiftung der transzendentalen Begegnung den Anfang der Menschlichkeit *genetisch* überschneidet. Wir fügen hinzu, dass der *primordiale* Leib also erst im Nachhinein und nicht von vorherein gedacht werden kann, da der *primordiale* Leib ohne die Stiftung des anderen nicht denkbar wäre und nicht infrage käme. Das Selbst wäre nicht zu sich zurückgekommen.

In den folgenden Abschnitten widmen wir uns Husserls Begriff des *primordialen* Leibs. Laut Richir ist eine genetische Behandlung des Selbst erforderlich. Das heißt, dass das Selbst nicht mehr als *leiblos* sondern als leiblich zu betrachten ist. Manchmal vermittelt Richir den Eindruck, als würde er zum *primordialen* Selbst (als kinästhetischem Nullpunkt) im Sinne Husserls die Erscheinung der nicht intuitiv darstellenden *Phantasia* und *Affektionen* hinzufügen. Das wäre seine Korrektur zum Konzept des *primordialen* Leibs, der damit affektiv und *phantastisch* geladen ist, auch wenn dabei nichts Anschauliches „figuriert" wird. Für die Ausarbeitung des *primordialen* Leibes wendet sich Richir zwei wichtigen Manuskripten Husserls zu: *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* und *Notizen zur Raumkonstitution*, obwohl die Grundidee des *primordialen* Leibes schon in anderen Werken, wie etwa dem zweiten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* auftaucht (Hua IV). Wir beginnen mit dem ersten

[120] Dieses Hier grenzt sich von dem „Hier" bei Hermann Schmitz ab, das als „absoluter Ort" „durch leibliches Spüren absolut gegeben" ist, wobei der Unterschied zwischen Oben und Unten, zwischen Vorne und Hinten etc. durch dieses leibliche Spüren markiert ist. (Gernot Böhme, *Leib: Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019, S. 53). Es ist auch „durch die Gegebenheiten im objektiven Raum" determiniert. (*Ibid.,* S. 54) Der Unterschied besteht darin, dass es bei Husserl noch keine Erfahrung des Leibes gibt. Das Spüren, die Handlung, die Wahrnehmung, für die dieser Leib Raum ist, wird erst durch die transzendentale Intersubjektivität möglich.

[121] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 272.

Manuskript, wobei wir argumentieren, dass der primordiale Leib der transzendentale Boden der Erfahrung ist: Der *primordiale* Leib trägt deshalb schon alle Möglichkeiten der Welt in sich. Danach beschäftigen wir uns mit dem zweiten Manuskript, durch das wir den *primordialen* Leib als ein kinästhetisches System verstehen. Richir vertritt dabei die These, dass es dem kinästhetischen System Husserls an Unendlichkeit mangelt. Er denkt, dass die *Phantasia* durch ihre Fiktionalität diese Unendlichkeit durchbrechen könne. Wir vertreten jedoch die These, dass die Abstandslosigkeit zwischen dem Leib und der Körperlichkeit (der Außenwelt) den Leib prä-reflexiv macht und vor der Aktivität des Bewusstseins liegt. Die Abstandslosigkeit, die Bezugslosigkeit und der Mangel an Reflexivität des Leibes haben zur Folge, dass ein Selbst in diesem Stadium gar nicht möglich ist.

4.4.1 Der primordiale Leib als transzendentaler Boden der Möglichkeit aller Erfahrung

Allein schon durch den Titel des Manuskripts *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* – mit dem zusammenfassenden Untertitel *Umsturz der kopernikanischen Lehre* – erhält man einen Einblick in den Grundgedanken des Texts. Er zielt darauf ab, die Basis der transzendentalen Theorie der empirischen Erkenntnis zu gründen. Damit überhaupt Erkenntnis möglich ist, muss die Basis dieser Erkenntnis ihre Wurzel in der Erfahrung haben. Aber damit Erfahrung wiederum möglich ist, muss sie begründet werden. Sie muss also ein Fundament haben, das ihre Seinsmöglichkeit evident macht. Die Basis dieser Erfahrung hängt mit der „Erde" zusammen. Diese „Erde" ist nicht das Wahrnehmbare als solches, welches als Körper erfahrbar ist, sondern jenes, das die einzelnen Erfahrungen als synthetische Einheit zusammenhält. Vom Boden dieser „Erde" aus haben also für uns „alle Körper […] unserer Weltvorstellung" die Genesis ihrer möglichen Erfahrung.[122] Vom Gesichtspunkt der Erfahrung her wird dieser Boden aller Erfahrung selbst „*zum Träger aller* bisher voll (normal) *allseitig empirisch* zureichend *erfahrbaren Körper*."[123] Wie zu merken ist, liegt ein Umsturz des *kopernikanischen Weltbildes* vor, das die Bewegungslosigkeit der „Erde" ablehnt. Die Sonne sei das Zentrum um das die

[122] Edmund Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, Cambridge (MA): Harvard University Press 1940a, S. 308.
[123] *Ibid.*

Planeten kreisen und nicht die „Erde“ sei der Weltmittelpunkt. Nun heißt es bei Husserl, dass sich die „Erde“ selbst gar nicht bewegt und nicht ruht, obwohl sie der Boden der Möglichkeit der Bewegung überhaupt ist. Nur in Bezug auf sie also ist sowohl Bewegung, als auch Ruhe möglich. Auch die Erfahrung eines sich bewegenden Wagens (Bodenkörpers, Körpers) oder sonst aller anderen Arten von Bewegung gelingt nur in Bezug auf sie.

Bei Husserl liegt eine deutliche Abgrenzung der „Erde“ zu allen anderen Körpern vor. Was Bewegung und Ruhe anbelangt, sind diese allerdings dem Körper (zunächst) eigen. Aber die Ruhe des Erdbodens ist nicht als ein Modus von Bewegung der Körper zu verstehen. Die „Erde“ ruht anders als ein Körper. Konsequenterweise wird sie dann auch anders erfahren. Ein Körper ist teilbar, kann von Ort zu Ort als ein „im Raum Wahrgenommen[es]“[124] versetzt werden. Aber beim Erdboden gibt es keinen Punkt am Boden der „Erde“, der austauschbar mit einem vorigen oder mit einem anderen Boden wäre. Er ist nicht in Teile zerlegbar, wie die Körper es sind, sondern ein Ganzes. Die „Erde“ ist als ein „einheitlicher Erdboden“ zu verstehen. Das heißt, sie ist kein körperlicher sondern ein transzendentaler Boden. Als ein transzendentales „Ganzes“ ist der „Erdboden“ also „die Beziehungsgrundlage für Körpererfahrung“, und keine im Raum verortete Stelle der Körperlichkeit. Sie hat keine bestimmte Stelle im Ortssystem.[125]

Nachdem wir die Abgrenzung der Erde vom Körper bearbeitet haben, bleibt noch eine Frage zu beantworten, nämlich wie all dies mit dem Leib zusammenhängt. Wie verhält sich die Erde zum Körper? In diesem Kontext schreibt Husserl dem Leib an vielen Stellen all die oben erwähnten Eigenschaften der „Erde“ zu: die „Erde“ ist der „Boden meiner Leiblichkeit“,[126] „Ursprünglich konstituiert sein kann nur *‚der‘ Erdboden* mit umgebendem Raum von Körpern, das setzt aber schon voraus, dass *mein Leib* konstituiert ist.“[127] Da er mit der Erde vereint ist, kann der Leib auch als transzendentaler Boden der Erfahrung fungieren. Ausgehend von diesem Boden des Leibes, der als sein *Stammboden* bezeichnet werden könnte, ist jegliche Art von Erfahrung möglich: die Erfahrung von

[124] *Ibid.,* S. 314.
[125] Cf. *Ibid.*
[126] *Ibid.*
[127] *Ibid.,* S. 318.

Ferne,[128] von Raum, von Dauer, von Bewegung und Ruhe von Körpern, von Orientierung,[129] von Sinn etc. Halten wir diese Funktion des Leibes fest, so verlässt der Leib diesen Stammboden trotzdem nicht, um sich in den Raum der Körperlichkeit zu versetzen. Ferner impliziert dies für uns auch, dass der *primordiale* Leib an sich gebunden ist, seinen Boden nicht aufgeben kann, um ihn wieder zu nehmen (d. h. um zu sich selbst zurückzukehren), weil er sich in ursprünglicher und absoluter Abstandslosigkeit befindet. Abstandslosigkeit? Ja, weil wir ja selbst der Leib sind.[130] Wir, die wir leibliches Selbst sind, haften an uns, an unserem Selbst. Mit Waldenfels können wir in diesem Sinne mit Recht sagen: „Der Leib ist immer schon in unserem Rücken, wir können ihn nie so weit von uns wegrücken, daß wir sagen könnten: ‚Da drüben ist der Leib.'"[131] Wenn wir hier von einem transzendentalen Boden der Erfahrung sprechen, dann muss diese Erfahrung in dem Sinne verstanden werden, dass sie eine mögliche Möglichkeit (d. h. eine Potenzialität) ist.

In der *Primordialität* seiner Erfahrung bewegt sich der Leib nicht und ruht auch nicht, wie die Erde. Er hat „nur *Innenbewegung* und *Innenruhe*, ungleich den *Aussenkörpern.*"[132] Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, dass diese Innenruhe ganz deutlich auf den kinästhetischen Nullpunkt verweist, der für Richir als „transzendentale Matrix der *Spatialisierung*" fungiert.[133] Nun heißt es aber bei Husserl: „stehe ich still oder gehe ich, so habe ich meinen Leib als *Zentrum.*"[134] An einer vorausgegangenen Stelle fragt Husserl, wie ein Körper – wie sein Ort, seine Zeitstelle, Dauer, Gestalt usw. – zu denken ist. Das heißt, in welchem Zusammenhang er als ein Bestimmbarer zu verstehen ist. Die Antwort,

---

[128] Diese ist für mich nicht erreichbar. Sie ist weit von mir entfernt. Aber der Leib ist als mein *Innerstes* immer da, erreichbar. Von meinem Leib *als Primordial* aus, klingt diese Ferne nicht nur ab, sondern sie verschwindet.

[129] Wenn wir hier auf Orientierung im Raum der Welt verweisen, zielt dies nicht darauf ab, den Boden der *Primordialtät* zu überschreiten, die in dem Sinne noch nicht nach *außen* gewendet ist. Unser einziges Ziel ist es hier nur, den Protoraum des Selbst überhaupt zu artikulieren, aus dem jegliche Entwicklung in der transzendentalen Geschichte des Werdens entsteht. Es ist die Dokumentierung der Entstehung (also der Geschichte) des *Selbst* von seinem primitivsten Raum, *das* wie wir gesehen haben nur der Leibbegriff angemessen artikulieren kann. Diese Dokumentierung im Husserl'schen Sinne ist ursprünglicher als jegliche empirischen Erkenntnisse.

[130] Cf. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, hrsg. von Regula Giuliani, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 251.

[131] *Ibid.*

[132] Edmund Husserl, *op. cit.,* 1940a, S. 314.

[133] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 272.

[134] Husserl, *op. cit.,* 1940a, S. 317. Unsere Kursivschrift.

die Husserl liefert, ist, dass die Bewahrung der Weltordnung ihren Kernpunkt am eigenen „Wahrnehmungsfeld […] um meinen Leib als Zentralkörper" hat. Hier im *Zentrum* des Leibes allein findet jeder Körper all seine erfahrungsmäßige Bestimmung, wobei jeder Körper auch „alle Tiere, alle Lebewesen, alles Seiende" einschließt, die ihren Seinssinn „von meiner konstitutiven Genesis" haben.[135] Im Falle eines sich bewegenden Bodenkörpers (z. B. eines Wagens, in dem ich mich befinde) vereinigt sich mein körperlicher Leib mit ihm.

Wir könnten also sagen, dass der *primordiale* Leib schon die ganze Welt und ihren Seinssinn in sich trägt. Die wilde, reine Natur, die archaischste Tiefe des Weltbewusstseins, der Welterschließung usw. haben ihre Heimat schon im primordialen Leib. Insofern klingt es nicht überzeugend zu behaupten, der *Daimon* hätte schon vorab für das Selbst entschieden. Das Selbst solle sich der Übermacht des *Daimons* ergeben und nachgeben, indem es die Entscheidung akzeptiert, die ihm seitens des *Daimons* bereits auferlegt wurde. So zu denken, würde bedeuten zu meinen, dass das Selbst von *außen* beherrscht ist, während aber in der Wirklichkeit das Selbst als *primordialer* Leib schon *ursprünglich eine Unendlichkeit von unerschöpflichen Möglichkeiten der Welt, der Wirklichkeit, der Natur usw. in sich trägt und diese jedes Mal ausbauen kann.* Diese Unendlichkeit der Möglichkeiten für das Selbst hängt laut Richir mit der affektiven und *phantastischen* Qualität der Kinästhesie zusammen, die Richir dem Leib allgemein verleiht. Der Punkt ist der folgende: schon als *Primordial* trägt der Leib diese Möglichkeit von *unendlichen Möglichkeiten* in sich. Zu diesem wichtigen Punkt, schreibt Husserl:

> Aber worauf alles ankommt ist: nicht die *zum apodiktischen Ego*, zu mir, zu uns *gehörige Vorgegebenheit und Konstitution* zu vergessen, *als Quelle alles wirklichen und möglichen Seinssinns*, aller möglichen Erweiterungen, welche in der in Gang stehenden Historizität schon konstituierte Welt sich weiter ausbauen kann.[136]

Der primordiale Leib bezeichnet deshalb die zum Ego (Selbst) gehörigen Möglichkeiten in der archaischsten Tiefe, die seinen *Seinssinn* ausmachen. Genauso wie der *Seinssinn* der „Erde" „*Urheimtstätte*" oder „Arché der Welt" ist, fasst der „Urleib" den Seinnsinn des Leibes zusammen. Der Letztere ist die Urheimat des Leibes, jedes menschlichen Ichs. Diese Urheimat wird gelebt, erlebt; sie *fungiert*. In *späteren Phasen* – weil wir uns noch auf der Basis des *primordialen* Leibes befinden – wird sie aber nicht von *außen* gezwungen, sondern dadurch gebildet. Sie sammelt ihre eigenen Erlebnisse auf dem Bahnverlauf der *Geschichte,* die aber selber als transzendental gilt. Diese Sammlung geht Hand in Hand mit der

---

[135] *Ibid.,* S. 324.

[136] *Ibid.,* S. 323.

symbolischen Stiftung, die später zum Symbolischen Subjekt beiträgt. Das Selbst ist daher keine transzendentale Idee, die nicht fungieren kann. Für das Selbst muss keine Entscheidung getroffen werden. Es wird von einer komplexen transzendentalen Geschichte innerhalb des Symbolischen durchdrungen. Man kann dieses Selbst deshalb nicht auf eine einzige Entscheidung eines *Daimons* reduzieren.

So verstanden, können wir zusammenfassend, vorzeitig und im Vorhinein sagen, dass wir beim *primordialen* Leib die Natur in uns tragen. Wir haben dadurch also einen Ausgangpunkt in der Natur, der aber später durch die symbolische Stiftung in die Kultur übergehen kann. Kann man aber in diesem Stadium von einem Selbst und einem Sinn sprechen? Wie schon erwähnt, argumentieren wir im folgenden Abschnitt, dass der *primordiale* Leib ein kinästhetisches System ist. Aber da dieses System noch von einer Abstandslosigkeit zwischen dem Leib und der Körperlichkeit (der Außenwelt) durchdrungen ist, folgt, dass der *primordiale* Leib nur prä-reflexiv und bezugslos ist. Deshalb kann man also an diesem Punkt weder von Selbst noch von Sinn sprechen.

4.4.2 Das Hier des *primordialen* Leibes unter dem Gesichtspunkt der Kinästhesie

In *Notizen zur Raumkonstitution* setzt sich Husserl mit den gerade eben vorgestellten Ideen der Kinästhesie auseinander. Von besonderem Augenmerk ist dabei die Idee der Proto-Räumlichkeit des Leibes als Ausgangspunkt bzw. Orientierungspunkt im Raum. Die Hauptrichtungen (rechts, links, oben, unten, vorne usw.) der Bewegung beziehen sich, auch wenn sie gemischt werden (links oben, rechts unten usw.), auf den Leib, den Husserl gleichzeitig mit dem Wort „Hier“ als Ausgangspunkt gleichsetzt. Deshalb kann man sagen, dass der Leib für das Selbst als Nullpunkt der ganzen Orientierungen fungiert. Die Dinge der objektiven Welt erscheinen jedoch und tun dies von dieser oder jener Seite. Der Leib ist aber wie gesagt ausgezeichnet denn er allein darf das „Hier“[137] für all diese Hauptrichtungen bezügliche der Erscheinung der Dinge sein. Es bleibt für Husserl noch die Frage bestehen, wie das „Hier“, das mit dem Leib gleichgestellt wird, „doch kein ernstlich anzugebender und niemals irgend zu bestimmender ‚Punkt‘ oder Ort im Leib“[138] ist. Laut Richir gibt es darin nur eine Unbestimmtheit, die das „Hier“

[137] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie II*, *Husserliana* Bd. IV, hrsg. von Biemel Marly, Den Haag: Nijhoff 1952a, S. 158.

[138] Edmund Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution*, in: Philosophy and Phenomenological Research, Bd.1, Nr. 1, 1940b, S. 21–37, hier S. 5.

ausmacht: Das „Hier" ist „geometrisch nicht zuweisbar und unbestimmbar."[139] Es gibt im Leib keinen solchen Punkt.

Der Eigenleib wird das Beziehungsfundament für alles, was sich vonseiten der äußerlichen Erscheinenden bewegt und ruht. Das heißt, dass das „Ich" den Leib nicht verlässt – wie der Säugling den mütterlichen Schoß als Transzendental nicht verlässt – sondern bei ihm bleibt: „ich in der Ich-Einstellung nehme ‚mich' in meiner Leiblichkeit."[140] Der Leib nimmt ungeachtet der Ruhe oder der Bewegung seine Orientierungen und sein „Hier", die nach innen gerichtet sind, mit sich. Die Idee des *Primordials* taucht dort auf, wo Husserl voraussetzt, dass die Abgrenzung zwischen dem Leib und dem äußerlichen Erscheinenden eine Erfahrungsart des Aufspringens auf einen „erfahrenen ‚Körper'" ausschließt. Das heißt, es geht zunächst um das „Ich-Selbst" (*Primordialität*) und nicht um das „Du-Selbst" (den Anderen): „Auch die Anderen lasse ich [vorerst] außer Spiel – ich halte mich in meiner *Primordialität.*"[141] Alles „Äußerliche" ist also ausgeschlossen, da es nicht dem entspricht, worunter Husserl hier Leib als *primordialen* versteht. Die durch die Bewegung entstandenen Empfindungen, also die Kinästhesie, der Organe grenzen sich durch ihre *Innenerscheinungen* von den Empfindungen der äußeren Körper ab, die sich als *Außenerscheinungen* erweisen.

Ist die Erfahrungsart des *leiblichen* Aufspringens auf einen Körper, wie oben bereits erwähnt, ausgeschlossen, dann ist der Ausgangspunkt des Leibes der einer „‚phänomenalen' Ruhe", die es ihm erlaubt, als Maßstab aller Messungen (der Leib ist insofern ein „Nullpunkt", als dass man dies mit dem Begriff des Nullkörper der Messung in Verbindung bringt, einer in der Naturwissenschaft geläufigen Instanz) und Verhältnisse zum Körperraum zu fungieren[142]. Die kinästhetische „Ruhe" wird mit „von [sic. meinem] hier" oder „von mir" gleichgestellt. Auch die Bewegung des „Ich" vermag es, die „Orientierung des Außenkörpers" zu verwandeln.[143] In diesem Fall muss dies in Bezug auf dieses „Ich" passieren und nicht umgekehrt. Diese Ichbezogenheit darf aber nicht den Eindruck erwecken, als hätte Husserl damit eine Bewegung oder Ruhe des Leibes im Orientierungsraum gemeint, wie es beim Mitlaufen, oder im fahrenden Wagen erfahren wird: „[Ruhe und Bewegung im Orientierungsraum] hat mein Leib nicht: *er bewegt sich*

[139] Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble: Jérôme Million 2000a, S. 522.

[140] Husserl, *op.cit.,* 1940b S. 25.

[141] *Ibid.*

[142] Cf. *Ibid.,* S. 24.

[143] Cf. *Ibid.*

nie fort (als ganzer), er ruht: dieses Ruhen ist aber kein solches, das je in Bewegung übergehen und in Bewegung als Phasen hineingedacht werden kann.[…] Aber er (der Leib) hat in seiner Einheit genommen keine ‚Bewegung', obwohl jedes Organ sich bewegen kann"[144] Diese Idee der Ruhe und Bewegung fasst sozusagen ein kinästhetisches System zusammen.

Zwar ist offenbar, dass der Raum vom Standpunkt der Körperlichkeit (pure Exteriorität) her niemals bestimmbar ist. Aber seitens der Leiblichkeit des Leibes ist diese Bestimmbarkeit eine vorausgesehene Möglichkeit.[145] Die Leiblichkeit des Leibes erfasst dann die Idee der *Bewegung und Ruhe* im Raum, die wir weiter oben als ein kinästhetisches System verstanden haben. Als ein kinästhetisches System ist der Leib, in dem sich unterschiedliche und vielfältige Kinästhesien zusammenschließen, „außerordentlich komplex". Husserl vertritt die Idee der Partialkinästhesie, die für jedes Organ gilt, wobei auch jedes Organ ein „Hinweis auf das betreffende System" ist, welches „einheitlich konstituiert" ist. Ein Beispiel hier wären die Augen, deren Bewegungen und Ruhe das ganze Sehsystem in seiner Vielfalt zusammenschließen. Es gibt darin für unterschiedliche Stellungen eine „besondere Haltung", „eine besondere Anspannung" oder Entspannung „der Energie" etc. Das Sehsystem ist ein komplexes System, das wiederum eine eigene Kinästhesie konstituiert, wo jede Bewegung mit anderen Bewegungen im Sehsystem ein Ortssystem des totalen *„Nulls"* konstituiert, „das alle Nullphasen vereint."[146] Auf der einen Seite hat das Sehorgan, wie auch andere Organe (z. B. das Tastorgan), sein „kinästhetisches System" und auf der anderen Seite hat es auch „seine Null". Wir haben gesehen, dass die *Partialkinästhesie* eine Vielfalt von Kinästhesien impliziert. Diese vielfältige Kinästhesie schließt sich jedoch in der Regel auch in einem *globalen kinästhetischen System*, welches eine „synthetisch Vereinheitlichte der gesamten Kinästhesie"[147] ist, ein,[148] wobei von beiden Seiten auch von „kinästhetischem System" und „Nullphasen"

---

[144] *Ibid.,* S. 27. Unsere Kursivschrift.

[145] Cf. Richir, *op. cit.,* S. 2000a, S. 522.

[146] Cf. Husserl, *op. cit.,* 1940b, S. 29.

[147] In einem Absatz mit dem Titel „Reduktion auf möglichst Primitives: die Augenbewegungen [und] das optische Erscheinungsfeld" scheint Husserl die These vertreten zu haben, dass die Kinästhesie des okulmotorischen Systems die globale Kinästhesie vereint, da „die okulmotorische Kinästhesie „auf das ganze hylteische Feld bezogen ist": Sie ist nicht „auf einen einzelnen „Körper bezogen". Vielmehr ist sie „auf das Körperfeld bezogen, das dem Empfindungsfeld entspricht. (*Ibid.,* S. 31). Das Okulmotorische ist daher „einheitlich konstituiert" und diese Einheit ist eine „okulmotorische Erfahrungseinheit" (*Ibid.*).

[148] *Ibid*., S. 30.

zu sprechen ist. Die Nullphase ist von großer Bedeutung, da sie den absoluten Nullpunkt der Energie trifft, wo die kinästhetische Anspannung auf ihrer absoluten Null ist. Der Nullpunkt beschreibt insofern den Halt des kinästhetischen Ruhepunkts, der als Ausgangspunkt oder Orientierung des kinästhetischen Verlaufs dient: „Von irgendeinem kinästhetischen Stillhalten und Stillpunkt kann ich eine ‚kinästhetische Bewegung' vollziehen zu jedem anderen vermöglichen Stillpunkt."[149] Insofern dient der Nullpunkt als Orientierungsraum für den kinästhetischen Verlauf, da er als Anfang oder Ende einer möglichen kinästhetischen Bewegung fungiert, wobei „möglich" sowohl eine „aktualisierte" (im Sinne von vollzogene, verwirklichte) Möglichkeit als auch eine *„potenzielle" Möglichkeit* bedeuten kann. Bei der Letzteren – Richir versteht diese als die der Primordialität – ist die Möglichkeit nur im Geist, wo der Leib sich das „Da" anhand des „Hier" durch die Fantasie konstituieren kann[150]. Der Nullpunkt ist also ein offenes und kein geschlossenes kinästhetisches Feld. Damit ist aber noch lange nicht klar, wo sich der Nullpunkt befindet. In jedem Fall ist ein Hinweis auf einen geometrischen Punkt ausgeschlossen. Jedoch wird die Konstitution des Raumes und somit die Bestimmung des Raumes ohne diesen Nullpunkt unmöglich.

Der Nullpunkt entspricht in Richirs Augen also nicht dem geometrischen Raum sondern dem Ort des Leibes, der aber kein geometrischer ist. Nur durch die Überschneidung aller Nullen der Energie oder Nullen der Anspannung der ganzen partiellen Kinästhesien allein wird dieser Ort des Leibes „bestimmt", wobei das Wort „Bestimmen" nicht auf einen eindeutigen Punkt im Leib hinweist. Es schildert einzig und allein die Tatsache, dass der Nullzustand oder der Anspannungszustand den Ort aller Kinästhesie ausmacht, welche auf den Leib selbst hinweist. Dieser nur allein durch den Nullzustand bestimmte *Nullpunkt des Leibes* konstituiert und bestimmt die „globale Orientierungsachse."[151] Fragt man sich, wie dieser Nullpunkt der Energie erhalten wird, dann verweist Richir auf ein an biologische Mechanismen angelehntes Wort, die „Homöostase", durch die das „absolute Null der Energie des Systems unaufhörlich in sich selbst als absoluten ‚Ort' hineinströmt."[152] Dadurch verliert der Nullpunkt der Energie nicht die Abstandslosigkeit zu sich, durch die er die *Referenzialität* an ihrem Ort hält. Die Abstandslosigkeit besagt, dass der Nullpunkt des Leibes seinen Ort nicht verliert. Hierher kommt Richirs Idee der Unbeweglichkeit des Leibes.

---

[149] *Ibid.,* S. 29.
[150] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000, S. 523–525.
[151] *Ibid.,* S. 523.
[152] *Ibid.*

Richir macht darauf aufmerksam, dass die potenziellen oder möglichen Orte, die dem kinästhetischen System entsprechen, nicht ohne Begrenzung zu denken sind. Diesen Mangel an Unendlichkeit der Potenzialität beim kinästhetischen System Husserls könne aber die *Phantasia* (bzw. die Imagination) in ihrer Fiktionalität durchbrechen.[153] So scheint es bei der Primordialität des Leibes hierin an *Phantasia* zu mangeln. Richirs Leistung in diesem Punkt ist es, dem primordialen Leib einen affektiven und *phantastischen* Charakter zu geben. Aber dies ist eine Fiktion, da dieser *phantasiamäßige* Charakter erst später, also erst bei der transzendentalen Interfaktizität geschieht und nie davor.

Der Leib ist ein kinästhetischer Ort. Für Husserl besitzt jede Kinästhesie ihre *Stellungsempfindung*, ihr Datenfeld, ihre phänomenologische Hyle. Diese ist jedoch nicht *sinnlich*, wie ein Körper es sein würde. Das heißt auch, dass jede Kinästhesie ihr hyletisches Sinnesfeld trägt, sodass man darin (in jedem kinästhetischen System) von nach innen „intentional“[154] bezogenen und durchscheinenden Daten ausgehen kann. Richir erklärt die kinästhetischen Empfindungen und fehlende hyletische Sinnlichkeit so, dass die Kinästhesie die Affektivität der Leibhaftigkeit und der *Phantasia* artikuliert, wobei auf der einen Seite die Affektivität nicht zwischen *innen* und *außen* unterscheiden kann, und auf der anderen Seite die *Phantasia* nichts Anschauliches darstellt.[155] Richir verleiht der kinästhetischen Primordialität Husserls also eine affektive und *phantastische* Dimension, ohne dass die *Phantasia Etwas* figuriert. Es sei noch einmal betont: Das alles ist nur eine reine Fiktion.

Für Husserl ist die im kinästhetischen System auftretende Erscheinung wiederum vom kinästhetischen System motiviert. Wenn das so ist, dann sind auch die hyletischen Sinnesdaten und Stellungsempfindung bei der kinästhetischen Motivation mitgedacht. Fällt die Erscheinung mit der Kinästhesie zusammen, dann entspricht jede Wahrnehmung (bzw. jeder Empfindungshabitus) für jedes einzelne Erscheinende einem kinästhetischen Habitus. Der Leib als der kinästhetische Ort wird deshalb stabil gestiftet.[156] Der Leib empfindet sich selbst von *innen* – der Leib bezieht sich in dem Stadium nicht auf ein wahrgenommenes äußerliches Objekt –, auch wenn die *hyletischen* Daten gar nicht *sinnlich* sind. Besteht kein

---

[153] Cf. *Ibid.*

[154] Dies besagt keine nach *außen* gerichtete Intentionalität. Es ist lediglich gemeint, dass das hyletische Sinnesfeld der Kinästhesie (einfach) Daten trägt, auch wenn diese Daten noch gar nicht von der Stelle der kinästhetischen Empfindung differenziert abgelöst sind.

[155] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 273.

[156] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 523.

Abstand zwischen dem Leib und der Außenwelt, so ist der Leib noch „prä-reflexiv“, vor „der Aktivität des Bewusstseins“ und instinktiv. Das kinästhetische System anhand der Homöostase hilft dabei, sich an das anzupassen, was nun erscheint und was gut in den Proto-Raum des kinästhetischen Ortes integriert ist.[157] Dies erinnert an die viele Beispiele, auf die Husserl in Bezug darauf aufmerksam gemacht hat, wie instinktiv oder unbewusst wir die Bewegung eines Körpers mit unserem Leib – z. B. das Mitlaufen mit einem bewegten Körper, sich auf einem fahrenden Wagen zu befinden, die Erfahrung der Bewegung von festem Boden usw. – begleiten.[158] Der Vorgang geht meistens, ohne dass wir dabei einen *Terminus ad quem* vor Augen haben, vonstatten.

Vielleicht ist es an dieser Stelle hilfreich zu bemerken, dass auch die Arbeitsnotizen Merleau-Pontys, die später als *Das Sichtbare und das Unsichtbare* posthum veröffentlich wurden, scheinbar an Husserls *Umsturz der Kopernikanischen Lehre* und *Notizen zur Raumkonstitution* angelehnt sind, und er deshalb an vielen Stellen auch die Grundidee der Primordialität des Leibes als Nullpunkt[159] vertritt. Jedoch verfehlt Merleau-Ponty den entscheidenden Punkt, indem er die Reflexivität in die *Primordialität* einführte. Der *primordiale* Leib schließt aber jegliche Aktivität des Bewusstseins aus, da er nur prä-reflexiv ist. Die sogenannte Reflexivität ist z. B. an *sich bewegen*, *sich berühren, sich sehen* etc. erkennbar. Das Register der *Primordialität* enthält jedoch nicht diese Reflexivität, die erst später durch eine andere Stiftung (die der Intersubjektivität) möglich wird. Auch die Einführung der Reflexivität bei Merleau-Ponty geht mit der Mischung

---

[157] Cf. *Ibid.,* S. 524.

[158] Husserl, *op. cit.,* 1940b, S. 26.

[159] Wir zitieren hier nur eine Stelle: „Das bedeutet wieder: Mein Leib ist nicht nur ein Wahrgenommenes, *er ist das Maß aller Dinge, Nullpunkt für alle Dimension der Welt.* Z. B. ist er *kein Bewegliches* oder *Bewegendes* zwischen all den Beweglichen oder Bewegenden, ich bin mir seiner Bewegung als Entfernung in Bezug auf mich nicht bewusst, er *bewegt sich,* während sich Dinge bewegen. Dies bedeutet eine Art ‚reflektieren‘ (*sich bewegen*), er konstituiert sich in sich dadurch – zur gleichen Zeit: Er berührt sich selbst, sieht sich“ (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et L'invisible*, hrsg. von Claude Lefort, Paris: Édition Gallimard 1964, S. 297. Teilweise unsere Kursivschrift). In der französichen Version lesen wir: „Ceci encore veut dire: mon corps n'est pas seulement un perçu, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. P. ex. il n'est pas un mobile ou mouvant parmi tous les mobiles ou mouvants, je n'ai pas conscience de son mouvement comme *éloignement par rapport à moi*, *il sich bewegt* alors que les choses sont mues. Ceci veut dire une sorte de ‚réflechi‘ (*sich bewegen*), il se constitue en soi par-là – Parallelement: il se touche, se voit“. [Kursivschrift von Maurice Merleau-Ponty]. Der Verweis auf das *Maß aller Dinge* und den *Nullpunkt für die Dimension der Welt* erfasst offensichtlich Husserls Grundidee des Leibes in seiner unbewussten Primordialität. Für einen ausführlichen Kommentar darüber cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 526–530.

der *Primordialität* mit der Intersubjektivität einher: „Die Selbstwahrnehmung ist immer noch eine Wahrnehmung, d. h. sie gibt mir *ein Nicht-Urpräsentierbares (ein nicht sichtbares Ich)*, aber sie gibt es mir anhand eines *Urpräsentierbaren (meinem taktilen oder visuellen Erscheinungsbild)* in Transparenz (d. h. als Latenz).“[160] Im Register der *Primordialität* haben wir gesehen, dass der Leib bei der Selbstwahrnehmung den Nullpunkt seiner kinästhetischen *Innenerscheinung* nicht verlässt. Darin ist die Selbstwahrnehmung oder Selbsterscheinung als nur noch *potentielle* gedacht. Das Nicht-Urpräsentierbare, von dem Merleau-Ponty spricht, erfasst die Leiblichkeit des Leibes, insofern sie noch nicht anschaulich oder darstellbar ist. Genau dies erfasst die *Primordialität.* Aber dadurch, dass dieses Nicht-Urpräsentierbare dem Leib anhand eines Urpäsentierbaren (also des Leibkörpers: Merleau-Ponty spricht vom taktilen oder visuellen Erscheinungsbild, etwa den Augen und der „Haut“, die nun als *Außenerscheinung* fungieren sollen) vermittelt ist, weist es auf das Hereinschleichen eines völlig neuen Registers in das Register der *Primordialität* hin. Dieses neue Register ist das der Intersubjektivität, wodurch erst der Leibkörper[161] konstituiert wird. Bei Husserl dagegen handelt es sich auf gar keinen Fall um die *Außenenerscheinungen*, die genetisch der Stiftung der Intersubjektivität zugeordnet sind. Der Grund hierfür ist, dass die Erscheinungen der Sphäre des Optimums als die „optimale Zentralsphäre“ oder als „die absolute Ruhe“ (*Primordialität*) zugeordnet und auf die *Innenerscheinungen* beschränkt sind.

Husserl bringt das *okulomotorische* kinästhetische System mit den in dem System erscheinenden Erscheinungen in Verbindung. Die Erscheinungen sind dem Optimum zugeordnet. Was ist aber mit dem Optimum gemeint? Es ist die Sphäre der Erscheinung, wo „das Erscheinende in relativer […] Vollkommenheit als es selbst erfüllt ist.“[162] Noch einmal: dies geschieht auf dem Gebiet des *okulomotorischen* kinästhetischen Systems. Die durch die Kinästhesie (Augenbewegungen usw.) stattfindende Auslösung der Bilderscheinungen geschieht in Bezug auf das Optimum. Das Optimum gilt als die „optimale Zentralsphäre“, weil es die „absolute“ oder die „erste Ruhe“ darstellt, die aber in der Wirklichkeit nichts mit

[160] Merleau-Ponty, *op. cit.,* 1964, S. 298: „La perception de soi est encore une perception, i.e. elle me donne un Nicht Urpäsentierbar (un non-visible, moi), mais elle me le donne à travers un Urpräsentierbar (mon apparence tactile ou visuelle) en transparence (i.e. comme latence)“.

[161] Für einen ausführlichen Kommentar siehe Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 527–530. Der Grundgedanke umfasst die Spaltung einer abstandslosen, mit sich übereinstimmenden *Primordialität* in *Innen* und *Außen.* Damit meinen wir, dass die *Innenerscheinungen* und die Erscheinungen der äußerlichen Dinge nicht untrennbar sind.

[162] Husserl, *op. cit.,* 1940b, S. 31.

„körperlicher Ruhe" zu tun hat, wenn wir diese „Ruhe als Modus von Bewegung" verstehen. Die Ruhe, um die es sich hier handelt, fungiert als die „absolute Nähe" für die Körperlichkeit, die Ferne, auf die diese Ruhe nicht übertragbar ist und „die ich nie jeweils nahebringen kann."[163] Hier finden alle Erscheinungen ihren empfundenen Ort, ohne dass der primordiale Leib Zugang zur *Sinnlichkeit* hat. Da jedes Bewusstseinsbild einen empfundenen Ort im kinästhetischen Optimum hat, impliziert dies die ständige Wandelbarkeit des kinästhetischen Systems in Bezug auf die absolute Nähe, das Optimum. Ferner impliziert dies eine „Modifikation des vorherigen kinästhetischen Zustandes" des Leibes, der sich in Bezug auf seine "absolute Ruhe" und zum Zweck jeder Erscheinung bewegt.

Man kann sich fragen, welche Folge diese Situation für die Raumkonstitution hat. Wenden wir uns für eine Antwort an Richir, so wird offenbar, dass nicht das Erscheinende seinen *apriorischen* Ort im Raum bestimmt, sondern der Leib, insofern wir diesen nun als einen Nullpunkt der Ruhe verstehen, der gar nicht im geometrischen Raum der Körperlichkeit ist. Der nicht in den äußerlichen Raum der Körperlichkeit übertragbare Raum des Leibes ist also die Möglichkeit der Raumkonstitution. Nur anhand des Leibes ist deshalb die „Apperzeption" des Körpers möglich, insofern wir unter „möglich" eine potenzielle Apperzeption verstehen, die noch nicht vorhanden ist. *Et ideo* lässt sich jede Erscheinung auch potenziell als die Erscheinung eines Körpers verstehen.

4.4.3 Der *primordiale* Leib und die phänomenologische Anonymität des Sinns

Wir haben bereits gezeigt, dass die im kinästhetischen Raum des Leibes auftretenden Erscheinungen (bei Richir) im Gegensatz zu Merleau-Ponty noch nicht in *innen* und *außen* unterscheidbar (also abstandlos) sind. Hat diese mangelnde Differenzierung Konsequenzen für das Erlebnis? Wie ist es mit der *Sinnlichkeit?* Ist die Thematisierung des Sinnes hier überhaupt möglich? Denn die mangelnde Differenzierung impliziert, dass auch zwischen *Phantasia,* Affektivität und Empfindung keine deutliche Differenzierung besteht. In diesem Sinne kann der *primordiale* Leib schwer vom *Phantasieleib*[164] unterschieden werden. Mit anderen Worten die Affektivität, die *Phantasia* und die *Phantasieleiblichkeit* sind im

[163] *Ibid.,* S. 32 f.

[164] Dieser Leib vermag es, den *Außenleib* und den *Innenleib* dadurch zu unterscheiden, dass er den Leib dort auf der Basis des Nullpunkts phantasieren kann, wenn ‚phantasieren' hier einen affektiven Zugang zur Außenwelt darstellt.

primordialen Leib noch nicht aktiv, sondern sie werden als „Potenz“ verstanden. Das chaotische Zusammenspiel von *primordialem* Leib und *Phantasieleib* erzeugt ein Durcheinanderbringen der *Phantasia,* die noch nicht zum „Denken“[165] führen kann. Der Leib kann also nicht durch eine Art reflexiver Bewegung zu sich selbst zurückkommen. Er ist auch nicht in der Lage, durch den gleichen Mangel an reflexiver Bewegung und Abstand, zu einem anderen zu gelangen, noch kann er sich dabei in dem ganzen Wirrwarr erkennen. Es mangelt daher an einem „Hin“ und „Her“. Das Erleben eines Erlebnisses ist in diesem Stadium der transzendentalen Geschichte, wo alles „im Schlafen“ ist, „fast unvorstellbar“[166], ohne dass es wahrgenommen wird.

Wir sehen, dem Erlebnis mangelt es an einem *selbständigen* Inhalt, den man dem Sinn zuschreiben kann. Richir spricht dem *primordialen Leib* die *Temporalisierung*[167] ab, die beim Erzeugen des Sinns von entscheidender Bedeutung ist. Auch die *Temporalisierung* in der *Gegenwart*[168] (*temporalisation en présence*)

[165] Denken setzt eine Reflexivität voraus, die aber hier wegen der Abstandslosigkeit und des Durcheinanderbringens des Innen und des Außen, des *Phantasleibes* und des *primordialen* Leibes noch nicht vorliegt. Der Leib im Gegensatz zu Dasein soll diese transzendentale Leistung des Denkens erbringen, indem er Sinn erfährt, erlebt und bildet.

[166] Richir, *op. cit*, 2004*.,* S. 347.

[167] Für eine ausführliche Analyse siehe das dritte Kapitel.

[168] In dieser Phase vermöchten wir es, das Phänomen mit einem intentionalen Bewusstsein zu begleiten.

im Sinne Husserls[169] ist hier nicht denkbar, geschweige denn die *Temporalisierung* im Sinne Richirs (*Temporalisation en présence sans présent assignable*). Ebenso sei die Außer-Kraft-Setzung der innerlichen Zeit[170], durch die eine innere Perzeption und Imagination ermöglicht worden wären, nicht möglich. Vielmehr verschwinden die *Temporalisierungen* sobald sie erscheinen. Folglich besteht hier noch keine ursprüngliche *Temporalität*. Damit zieht Richir die radikale Folge für den *primordialen* Leib:

> Es ist daher nicht verwunderlich, dass wir an diesen Zustand des „Lebens" – der des Fötus und dann des Säuglings – kein mögliches Gedächtnis haben. Andererseits

[169] Richir stellt Husserls Privilegierung der Gegenwart infrage und führt eine andere Art von *Temporalisierung* ein, die nichts mit der Gegenwart (*Presence*) im Husserl'schen Sinn zu tun hat, aber zur Reflexivität des Sinns beiträgt: das Sich-Machende des Sinns. Dabei spielt nicht mehr die Wahrnehmung, sondern die *Phantasia* eine grundlegende, archaischere Rolle. Husserls *Temporalisierung* zielt auf die Gründung oder die Konstitution der Erfahrung in einem innerlichen Zeitbewusstsein ab. Damit konnte Husserl Antwort auf die Frage liefern, wie Wahrnehmung überhaupt möglich ist. All dies erfolgt durch einen passiven genetischen Verlauf, bei dem die lebendige Gegenwart eine große Rolle spielt. Becker schreibt zum Beispiel über diese lebendige Gegenwart: „In diesem Sinne sieht Husserl die lebendige Gegenwart in ein ‚absolutes Bewusstsein' eingebettet. Sämtliche Konstitutionsleistungen haben hier ihren Untergrund. Nicht nur jedwede gegenständliche Einheit ist eine Objektivation durch dieses objektivierende Bewusstsein, auch die Zeit, insofern in ihr eine Orientierung nach Zeitstellen möglich ist, zeitigt sich erst in ihm. Die lebendig-strömende Gegenwart erweist sich gegenüber der immanenten gezeitigten Zeit als absolute zeitigende Zeit." (Ralf Becker, *Sinn und Zeitlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 66) Viel später entwickelt Husserl seinen Begriff von einem absoluten Bewusstsein als Urprozess. Dieser Urprozess befindet sich vor jeder Auffassung und setzt das Erfassen selbst voraus – aber vollführt es nicht selbst – im Sinne einer potentiellen Intentionalität. Erst durch die Zuwendung einer Aufmerksamkeit des „Ich", werden die Gegenstände und ebenso die Zeit konstituiert, sodass man das schlafende Bewusstsein von der Aufmerksamkeit trennen kann. Vor der Konstitution der Zeitlichkeit eines Ereignisses passiert nichts anders als die Leistungsbereitschaft eines Ich, sich dem Gegenstand zuzuwenden. In diesem Sinne trägt das absolute Bewusstsein die Verantwortung, ein gegenständliches Gehalt zeitlich zu ermöglichen, indem es zulässt, dass dieses in ihm erfasst und konstituiert wird. Diese Art von *Temporalsierung*, die die originäre Gegenwart privilegiert, stellt Richir in Frage. Für eine eindeutige Analyse siehe das Kapitel über *die Wahrnehmungsobjekte.*

[170] Wir haben diese Idee im Kapitel über *die Wahrnehmungsobjekte* bereits analysiert und auch schon im Kapitel *Die Χώρα (Leiblichkeit) als die Grundlage der Phänomenologie* erwähnt. Es ist bekannt, dass Husserl das phänomenologische Projekt des Transzendentalen – in Richirs Ausdruck *des Phänomens als nichts anderem als Phänomen* – im „inneren Zeitbewusstsein" gesucht hat. Richir stellt dieses innere Zeitbewusstsein in Frage und setzt es außer Kraft. Dies wird durch das Register der *Phantasia* ersetzt. Aber wenn Richir schreibt, dass das innere Zeitbewusstsein auch nicht außer Kraft gesetzt werden kann, dann soll das bedeuten, dass dieses Register noch nicht stattgefunden hat.

> ist auch keine unmittelbare transzendentale Apperzeption möglich: Die *primordiale* „Sphäre" ist die der *phänomenologischen Anonymität.*[171]

Die Idee ist einfach – und zwar, dass beim *primordialen* Leib die Zeitlichkeit (*Temporalisierung*) weder einen symbolischen noch einen phänomenologischen Sinn thematisiert. Beim Konzept des symbolischen Sinns besteht eine starke Bindung zwischen der Wahrnehmung im Husserl'schen Sinn und einer symbolischen Stiftung. In jeder Wahrnehmung ist Sinn schon symbolisch gestiftet. Die Zeitlichkeit der Wahrnehmung ist immer in der originären Gegenwart, die *intentional* in einem *retentionalen* und *protentionalen* Kontinuum eingebettet ist. Dem primordialen Leib fehlt diese Art von Zeitlichkeit noch. Ihm fehlen also die Wahrnehmung und jegliche Art von symbolischer Erfahrung. Zugleich ist die Zeitlichkeit auch nicht die einer eigentlich phänomenologischen Grundlage, die laut Richir mit einer fungierenden *Phantasia* zusammenhängt. Diese vermag es, die Reflexivität zu artikulieren – sei es von der Seite des Subjekts oder von der Seite des Sinns. Vermag es der primordiale Leib, weder Zugang zum symbolischen Sinn noch zur archaischsten Schicht des Sinns zu haben, dann bleibt ihm *phänomenologisch* nichts übrig als die Anonymität.[172]

Aufgrund dieser Anonymität des *primordialen* Leibes unterstützen wir die These, dass dieser also erst im Nachhinein und nicht von vorherein gedacht werden kann, da er ohne die Stiftung des anderen nicht denkbar wäre, und nicht infrage käme. Das Selbst wäre nicht zu sich zurückgekommen. Mit anderen Worten würde das Selbst nicht die Sphäre der Anonymität verlassen. Auch deshalb ist Richir der Meinung, dass die Erfahrung des *primordialen* Leibes erst mit der Stiftung der transzendentalen Begegnung des anderen möglich ist.[173]

Wir haben es also mit einem transzendentalen Boden für die *Körperlichkeit* zu tun, die selber nicht auf ein körperliches Ganzes reduziert werden kann. Nun konstituiert ein kinästhetisches Feld die Grundlage der Räumlichkeit, die Zellen der *Spatialisierung* (*cellule de spatialisation*). Insofern ist der Leib offen, unbestimmt, unbeweglich, die Spur der Natur in uns[174]. Diese Eigenschaften lassen

---

[171] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 348: „Il n'est donc pas étonnant que, de cet état de la ‚vie' – qui est celui de fœtus puis du nourrisson -, nous n'ayons aucun souvenir possible. Par ailleurs, il n'y a pas non plus, en lui, d'apperception transcendantale immédiate possible: la ‚sphère' *primordiale* est celle de *l'anonymat phénoménologique*".

[172] Diese könnte mit der ersten Phase des Selbst bei Levinas verglichen werden, wo das Ich noch beziehungslos ist.

[173] Cf. *Ibid.,* S. 272.

[174] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 525.

es laut Richir nicht zu, dass die phänomenologische Analyse des Selbst in eine metaphysische Abstraktion verfällt.

Im früheren Kapitel zur *Χώρα* als der Grundlage der Phänomenologie haben wir die folgenden Fragen antizipiert: wie hängt der Leib mit dem Leibkörper zusammen? Wie wird der Leib als ein Ganzes, ein Leibkörper, konstituiert? Wann kann der Leib als ein *Ipse* (selbst) gelten, also wann kann ihm die transzendentale Subjektivität zugeschrieben werden? Zwar sind die meisten dieser Fragen schon beantwortet, jedoch eröffnen sie in Bezug auf Husserls Begriff der Einfühlung (in dem Text, auf den wir uns beziehen, verwendet Husserl auch den Begriff Introjektion) weitere Problemfelder, die wir im nächsten Abschnitt artikulieren wollen: Wann kann dem Selbst z. B. Subjektivität zugeschrieben werden?

4.5 Einfühlung (Introjektion) und Selbstbezug in der intersubjektiven Konstitution des Leib-körpers

Aus den oben gestellten Fragen lassen sich noch weitere Fragen ableiten: Wie kann die Subjektivität, die sich anhand des Ich-Aktes, der Erlebnisse, Erscheinungen usw. bemerkbar macht, nun an den Leib gebunden werden? Wie wird das „Hier", der Nullpunkt des Leibes der eigenen Subjektivität angeeignet? Was muss in Bezug auf Richirs Kritik an Heidegger getan werden, damit die verdichtete metaphysische Hypostase des Daseins (als Selbst) eigene Erlebnisse, Subjektivität, Erscheinungen auf sich selbst (die Daseinsfaktizität) beziehen kann? Anders gesagt, wie kann das Leben des Daseins für sich Sinn machen?

Es handelt sich offensichtlich um die Konstitution des Selbst. Diesbezüglich vertreten wir die folgende These: Damit das Selbst gestiftet wird, muss die Abstandslosigkeit und Bezugslosigkeit zur Außenwelt beim *primordialen* Leib überwunden werden. Wir haben es hier eindeutig mit dem *Selbstbezug* und mit der *Reflexivität* zu tun, die bei der Stiftung des leiblichen Selbst ersichtlich ist. Dieses Vermögen zur Reflexivität bezeichnet für uns die Möglichkeit der Sinnbildung. Dieser These wollen wir anhand der 1) Einfühlung (Introjektion[175]) bei

[175] Während Scanlon Husserls Begriff der „Introjektion" – dies bedeutet auch „Einfühlung" – auf Richard Avenarius als deren technischen Ursprung zurückgeführt hat und während Introjektion bei Avenarius als ein „term for what he construes as an unwitting, involuntary, vague, and befuddling thought process" verstanden wird, ist die Husserl'sche Verwendung des Begriffs „Einfühlung" auf Theodor Lipps „psychologistic Einfühlung [dt. i. O.]" zurückzuführen, die wiederum als „transfer of affects" zu verstehen ist (Cf. John Scanlon, *Objectivity and Introjection in Ideas II*, in: Thomas Nenon & Lester Embree (Hrsg.), *Issues in Husserl's Ideas II.*, Dordrecht: Springer 1996, S. 213. Siehe auch Bettina Bergo, *Reading Levinas as a*

Husserl und der Rolle des 2) *Phantasieleibes* bei Richir nachgehen. Im Rahmen der Einfühlung bei einer intersubjektiven Begegnung wird das Selbst für uns als Leib-Körper, als Ganzes verstanden – also als die *unmögliche Möglichkeit*. Hierin liegt ein Verständnis des Selbst als sowohl phänomenologisch (Leib), wie auch als symbolisch (Körperding[176]) – ein Verständnis, das sich nur im Kontext der Begriffe *Sinnhaftigkeit* und *Bedeutung* verstehen lässt. Aber da eine spannungsvolle Lücke (oder ein Abstand) zwischen einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit (also einer Nichtdarstellbarkeit und einer Darstellbarkeit) des Selbst besteht, kann der Zugang zu anderen Leibern erschwert werden. Deshalb wird der *Phantasieleib* in dieser Spannung nötig: Er vermag es, das „Nichtgegebene", „das „Nichtdarstellbare" zu „perzipieren".

Die beiden Ansätze unter den Stichworten Einfühlung und Phantasieleib setzen jedoch eine transzendentale Intersubjektivität voraus. Das heißt, Husserl und Richir vertreten beide die Idee, dass das Selbst erst in einem intersubjektiven oder sozialen Rahmen entstehen kann, auch wenn sie nicht die einzigen Vertreter dieser These sind. Schon Hegel hat die Idee vertreten, dass Selbstsein nur in einem gemeinschaftlichen Rahmen verwirklicht sein kann. Bereits im Jahr 1898 schrieb Royce: „Self-conscious functions are all of them, in their finite human and primary aspect, social functions, due to habits of social intercourse."[177] Der hier gemeinte soziale Verkehr kann auch ein Verhältnis bedeuten, in dem ein Selbst sich auf andere beziehen kann. Es kann sich durch ein Machtverhältnis der Beherrschung und Unterwerfung auf andere beziehen, wie in Foucaults Ansatz, wo ein Subjekt sich dadurch konstituiert, dass es sich unterwirft, wenn es gehorchen kann. Judith Butler hat in ihrem Buch *The Psychic Life of Power* auch eine ähnliche Idee dokumentiert. Sie verwies auf Althusser, um – ähnlich wie bei Foucault – zu zeigen, wie die rufende, moralische, autoritäre Stimme eines Polizisten einen (anonymen) Fremden zum Subjekt konstituieren kann, sobald sich der gerufene (der anonyme Fremde) Passant umdreht und sich selbst als

Husserlian (Might Do), in: Graduate Faculty Journal 36 Nr. 2 (2015), S. 295–345, bes. S. 315. Die erste Instanz des Gebrauchs dieser Terminologie „Einfühlung" fand jedoch durch Robert Vischer im Rahmen der philosophischen Ästhetik statt (Cf. Zahavi, *op. cit.,* 2014, S. 103).

[176] In Anlehnung an Husserl spricht Richir von der Wahrnehmung der *Außenleiblichkeit* des anderen als *Leibding.* Genauso wird auch ein verstandenes Gespräch als eine dingliche Manifestation wahrgenommen. *Siehe* Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénomenologie et phénoménologie du langage* Grenoble: Jérôme Millon, 2017 [1992], S. 38. Wenn wir aber das Selbst als Körperding bezeichnen, dann zielt das darauf ab, die symbolische, also die kulturelle Dimension desselben hervorzuheben.

[177] Josiah Royce, *Studies of Good and Evil*, New York: D. Appleton 1898, S. 196.

denjenigen erkennt, der gerufen worden ist.[178]: „By this mere one-hundred-and-eighty-degree physical conversion, he becomes a *subject*" so Althusser.[179] Eine ähnliche Idee, wie die Bedeutung und Funktion der Subjektivität (eines weiblichen bzw. männlichen Geschlechts) in einem intersubjektiven Zusammenhang durch ein Machtverhältnis *passiv* konstruiert wird, haben wir an anderer Stelle[180] verteidigt.

Für Butler geschehen die Unterwerfung und die Konstitution des Subjekts durch die Sprache in einem intersubjektiven Verhältnis. Was eine phänomenologische Konstitution des Selbst anbelangt, ist für uns jedoch Husserl der Ausgangspunkt. Husserls Untersuchung in *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie,* ab Absatz 18 beschäftigt sich mit der Möglichkeit, sowohl für die „solipsistische" Stufe als auch für „die intersubjektive Erfahrungsstufe" zur „‘objektiven‘ Natur" gelangen zu können. Am Ende von Abschnitt h) schreibt er:

> Das solipsistische Subjekt könnte nicht sich selbst als ein Glied der Natur auffassen, sich nicht als *psychophysisches Subjekt*, als animal, apperzipieren, so wie es auf intersubjektiver Erfahrungsstufe geschieht.[181]

Wie in den Abschnitten ab Absatz 19 ersichtlich, erforscht Husserl die „Konstitution der animalischen Natur". Diese geht nun auf die cartesianische Leib-Seele Problematik ein, ohne aber eine Spaltung zu vertreten. Für Husserl ist die Seele mit der Leibesrealität verbunden und mit ihr verflochten. Diese Einheit zeigt sich schon in der Überschrift des Abschnitts *Der Begriff des „Ich-Mensch"*, wo sich die psychisch-physischen Komponenten des Subjekts als eine in sich verflochtene Einheit erweisen. Weder das solipsistische Selbst, das sich laut Richir beispielsweise bei Heidegger sehen lässt, noch der „*primordiale* Leib" vermag (Möglichkeit) es also, zur „objektiven Natur" des „Ich-Mensch" zu gelangen. Das Selbst, um das es geht, kann sich nicht als eine Einheit des Leiblichen und des Seelischen, des Psychischen und des Physischen empfinden. Mit anderen Worten das Selbst erreicht nicht seine eigene Gegebenheit im Raum. Es mangelt an

---

[178] Cf. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford & California: Stanford University Press 1997, S. 5.

[179] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press 1971, S. 74.

[180] Cf. Dominic Ekweariri, *The Passive Origin of the Institutionalization of Power Inequality in the Meaning/ Experience of Womanhood in Igboland*, in: Front. Sociol, 5:8, 2020. https://doi.org/10.3389/fsoc.2020.00008.

[181] Husserl, *op. cit.,* 1952a, S. 90.

Abstand, der es zur reflexiven Bewegung bringt. Die oben erwähnte Möglichkeit ist nur einem intersubjektiven Subjekt der Erfahrung gegeben, denn nur da kann das seelische Ich (der Geist) die „Beseelung eines objektiven Leibes sein". Wenn Husserl davon ausgeht, dass nur solch ein Vorgang es vermag, das seelische Ich (der Geist, seine Empfindungen, Erscheinungen, Empfindungsdaten usw.) objektiv erfahrbar machen zu können, dann ist das offensichtlich eine Ablehnung solch einer Möglichkeit „in der solipsistischen Erfahrung."[182] Diese Ablehnung wird an vielen Stellen wiederholt und betont.

In Abschnitt 43 verteidigt Husserl die These der ursprünglichen Gegebenheit der Vielheit der Dinge und Subjekte „in Raum und Zeit" „bei der Sphäre ursprünglicher Konstitution" der Erfahrung. Mit Ursprünglichkeit ist der Vorrang der intersubjektiven Erfahrung bei der Verknüpfung des eigenen Ich-Aktes in dem eigenen Leib gemeint. Nun sind wir genau bei dem ursprünglichsten Schritt dieser intersubjektiven Erfahrung: der Apperzeption eines anderen Menschen. Bei diesem Schritt müssen allerdings zwei in sich verflochte Stufen (Leibkörper als materielles Ding; Seelisches Ich als eine Innerlichkeit) auseinandergehalten werden. In dem Sinne sind die Wahrnehmungsgegenstände aller Subjekte identisch urpräsent gegeben (die Subjekte haben also ursprünglich eine gemeinsame Urpräsenz, *i.e.* in „ursprünglicher Präsenz", „im Original"), sodass ich „mir gegenüberstehende Leiber […] wie andere Dinge in Urpräsenz" erfahre (Leibkörper oder ein Körperding). Aber anders als bei der Urpräsenz[183] erfahre ich die Innerlichkeit der Seele in *Appräsenz*[184] (seelisches Selbst).

---

[182] *Ibid.,* S. 161.

[183] Dieser Begriff verweist auf die Wahrnehmung (Perzeption) von materiellen Dingen, wie dem Körper. Die Urpräsenz grenzt sich von jener Bestimmung der Innerlichkeit ab, wie sie in der Apperzeption durch ein reflexives Bewusstsein des Inneren Gehalts in *Appräsenz* gegeben ist. Während es sich bei der Perzeption um das innerliche Bewusstsein des Äußerlichen handelt, geht es bei der Apperzeption um das reflexive und unmittelbare Bewusstsein des innerlichen Gehalts (Cf. Wolfgang Janke, Art.: *Apperzeption*, in: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Sp. 451, Basel: Schwabe Verlag 1971.). Die Apperzeption setzt aber die Einfühlung oder Introjektion voraus. Für eine ausführliche Analyse siehe: Ni Liangkang, *Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler,* Thaumàzein: Rivista di Filosofia 3, 2015, S. 307–336. Doi: /10.13136/thau.v3i0.53.

[184] Für die Gegebenheitsweise der inneren Bestimmungen der dem Ego gegenüberstehenden Menschen entwickelt Husserl eine andere Vokabel: die *Appräsenz.* Die Innerlichkeit grenzt sich von den Wahrnehmungsgegenständen als Realität ab, die jedem Subjekt gegeben sind. Denn die Innerlichkeit ist nicht für mehrere Subjekte in Urpräsenz gegeben, wie die Wahrnehmungsgegenstände (Cf. Husserl, *op. cit.,* 1952a, S. 163).

Wenn Husserl meint, dass die Einstellung der Selbsterfahrung (also des Solipsismus) die Verknüpfung des Psychischen (der Ichakte, der eigenen Erscheinungen und den dazu gehörenden Empfindungsdaten) mit dem eigenen Leib nicht leisten kann, dann gerade, weil die Einfühlung (Introjektion) auf diesem Register fehlt, das aus dem Abstand entsteht. Nur durch den Abstand entsteht also für das Selbst die „Apperzeption" eines fremden Körpers.

Dieser Abstand ist in die Einfühlung[185] (Introjektion) hineingeschrieben, durch die mein seelisches Leben (Erlebnisse) sich mit meinem Leib verknüpfen kann. In einem anderen Zusammenhang zeigt Richir, dass die Einfühlung weit davon entfernt ist, eine Selbstapperzeption in der Begegnung des Egos und eines anderen (alter) Egos zu sein: die Einfühlung erscheint sich selbst nicht. Vielmehr hebt sie den notwendigen Abstand des Selbst zu sich selbst, der eigenen Innenleiblichkeit und der eigenen Außenleiblichkeit hervor.[186] Der Abstand gilt nicht nur für die eigene Innenleiblichkeit und Außenleiblichkeit sondern auch für das Selbst und das des anderen. Wir könnten sagen, dass die Introjektion (Einfühlung) in den eigenen Leib keinen genetischen Vorrang hat. Zuallererst betrifft sie den anderen. In diesem Sinne zitieren wir Husserl:

> Nun würde es mir aber in der Einstellung der „Selbsterfahrung" gar nicht einfallen können, all mein Psychisches, mein Ich, meine Akte, auch meine Erscheinungen mit ihren Empfindungsdaten etc. ernstlich in meinen Leib *hineinzustecken*, zu *„introjizieren*". Auch ist wohl keine Rede davon, daß ich in der solipsistischen Selbsterfahrung

[185] Es ist sinnvoll auf den Mangel an Konsens über die Bedeutung der Einfühlung, bzw. die unterschiedlichen Vorstellungen über die Rolle der Einfühlung in der sozialen Kognition aufmerksam zu machen. Außerdem ist noch nicht klar, inwieweit der Begriff mit „*emotional contagion, motor, mimicry, emotional sharing, imaginative projection*" usw. zusammenhängt und wie diese unterschiedlichen Bezeichnungen sich voneinander unterscheiden. Zahavi schildert die ganze Problematik: „Is empathy a question of sharing another's feelings, or caring about another, or being emotionally affected by another's feelings, or caring about another, or being emotionally affected by another's experience though not necessarily experiencing the same experiences? Is it a question of imagining oneself in another's situation, or of imagining being another in that other's situation, or simply of making inferences about another's mental states?" (Zahavi, *op. cit.,* 2014, S. 101.). Auch bezüglich der Rolle der Einfühlung in sozialer Kognition und bei der Folge der Einfühlung in zwischenmenschlichem Verständnis gibt es unterschiedliche Meinungen. Bei den neueren Studien in den Neurowissenschaften und der Neurobiologie wird gezeigt, dass die Fähigkeit, andere zu verstehen, d. h. die Fähigkeit zur sozialen Kognition, auf einer primitiveren Quelle beruht, nämlich den „Spiegelneuronen" (Cf. Vittorio Gallese, M*irror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification*, in: Psychoanalytic Dialogues, Nr. 19/5 (2009), Seite 519–536; cf. Alvin Goldman, *Stimulating Minds*, New York: Oxford University Press, 2006.).

[186] Richir, *op. cit.,* 2017, S. 38 f.

> all mein Subjektives mit meinem wahrnehmungsmäszig (sic) gegebenen Leib als eine Realtität vorfinde, nämlich in Form einer Wahrnehmung, obschon mein Leib so vielfältige Einheit hat mit Subjektivem. *Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und dieses übertrage ich im weiteren auf mich selbst.*[187]

Wir sehen, dass die Einfühlung, die Introjektion, zuallererst das Seelenleben des anderen betrifft, welches in *Appräsenz*, also nicht in der Urpräsenz sondern in der Präsenz aber ohne eine Aktualität (*sans présent*) der Wahrnehmung gegeben wird. Das Seelenleben des Fremden wird aber durch seinem Leib *appräsentiert*. Dadurch vermag die Einfühlung die Verknüpfung der apperzipierten Erlebnisse des anderen (wir haben schon gezeigt, dass diese Erlebnisse die Innerlichkeit betreffen, die aber „im Original" nicht gegeben ist) in Bezug auf den fremden Körper zu vollziehen, d. h. das Bewusstsein verbindet seinen Leib mit dem Körper des anderen. Erst jetzt ist die Einheit „Mensch" als eine Verflechtung der psychischen Erlebnisse und des physischen Körpers (der Seele und des Körpers als materielle *Exteriorität*), also der Intimität und *Exteriorität* möglich.

Für uns besteht hier aber im Gegensatz zu Husserl keine vollständige Einheit, denn zwischen der Intimität und der *Exteriorität* besteht ein unvermeidlicher Abstand. Besser gesagt, in der Einheit zwischen dem Leib und dem Körper des fremden Subjekts besteht eine unvermeidbare Lücke. Die scheinbare Einheit menschlichen Lebens besteht aus der Geschichte, die wir uns selber erzählen, ungeachtet, ob sie stimmt oder nicht. Zu behaupten, es gäbe dazwischen eine absolute Einheit, würde darauf hinauslaufen zu meinen, dass jedes Selbst als eine Einheit beherrschbar wäre, dass uns alles von dem Anderen als einem *Ganzem* gegeben wäre. Nur der Körper des anderen als ein Erscheinender im äußerlichen Raum, als ein Körperding, ist mir in der Präsenz gegeben. Seine innere leibliche Erscheinung ist mir nicht „im Original" gegeben.[188] Auch dies ist einer der Gründe, warum wir darauf bestehen, dass es einen Abstand in der Konstitution der Einheit des Leibes und des Körpers des anderen gibt. Außerdem wissen wir aus Erfahrung, dass diese Einheit nur bedingt kohärent ist, da der andere uns manchmal auch überrascht, und da es eine Lücke gibt zwischen dem, was wir von dem anderen halten und dem, worüber er sich selbst bewusst ist. In jeder persönlichen Erfahrung des anderen bleibt eine Lücke, die eine leibliche und mimetische Spannung mit sich bringt. Diese Spannung beruht auf einer Unbestimmtheit, die

---

[187] Husserl, *op. cit.,* 1952a, S. 167. Unsere Kursivschrift.

[188] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 280.

in Richirs Ansatz die *Phantasia* nur bezeugen kann, obwohl diese Unbestimmtheit manchmal auf Modelle zurückgehen kann, die versuchen, sie durch die Erfassung der Imagination (im Richir'schen Kontext) zu bestimmen. Somit – entweder mit der *Phantasia* oder mit der Imagination – füllen wir entweder die Lücke aus, die durch die unvollständige oder miteinander verflochtene Einheit von Leib und Körper *direkt* und unmittelbar über die *Phantasia* entstanden ist, d. h. die Einheit der Erlebnisse und des Körpers des anderen, oder *indirekt* durch die von der Imagination geschaffene Modelle von Leib und Körper. Gerade in diesem mimetischen Abstand, der entweder die direkte oder die indirekte Zugangsweise ins Leben ruft, wird das Selbst als Ganzes (Leib-Körper[189]) apperzipiert. Zusammenfassend bekräftigen wir hier noch einmal, dass es dieser Abstand ist, der es vermag, den Leib und den Körper zusammenzuhalten.

Durch die Introjektion kann ich den Leib-Körper (also die lückenhafte Einheit des Leibes und des Körpers) des Anderen apperzipieren. Halten wir dies also fest und nennen es die „erste Bewegung". Sie ist ein „Sich-In-Den-Anderen-Einfühlen" und erfährt den anderen als eine lückenhafte Einheit (Leib-Körper). Erst dann kann ich die lückenhafte Einheit des Leib-körpers des anderen auf mich übertragen. Erst dann kann ich meine eigenen *Ichakte,* Empfindungsdaten, usw. auf meinen Körper übertragen und mich als eine lückenhafte Einheit des Leibes und des Körpers apperzipieren. Dieser letzte Anspruch auf eine lückenhafte Einheit des eigenen Leibkörpers kann dadurch bezeugt werden, dass es mir nicht komplett gelingt, meine Erlebnisse vollständig für mich selbst zu ordnen, auch wenn wir ohne Zweifel wissen, dass jedes Erlebnis leiblich ist. Ich weiß, dass ich hungrig bin, (das lässt sich an mir *leiblich* merken), dass ich Schmerzen in den Gliedern habe, dass ich müde bin. Ich kann mir sogar bewusst sein, dass ich denke und mich an ein vergangenes Ereignis erinnere. In der Tat verbinde ich diese Erlebnisse vermittels einer Selbstreflexion mit meinem Körper, wobei dieser Körper, der meiner sein soll, mir nicht „im Original" gegeben ist, wie der Körper des anderen und wie mir meine seelischen und leiblichen Erlebnisse „im Original" gegeben sind. Deshalb bestehen wir auch bei der Konstitution durch die Übertragung der Einheit meines Leibes und meines materiellen Körpers darauf, für eine lückenhafte Einheit zu argumentieren. Aber es gelingt einem Subjekt aus den oben genannten Gründen nicht immer, diese Erlebnisse für den anderen, den

---

[189] Der Bindestrich (-) markiert für uns diese unvermeidliche Lücke in der Konstitution und bei der Erfahrung des anderen als eines Menschen. Denn sein *Außen* und sein *Innen* scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Anhand der *Phantasia-Affektionen* vereinen sie sich wieder oder diese Einheit wird durch die Imagination (die Idee der *Phantomleiblichkeit*) simuliert. Diese asymmetrische Struktur ist der Grund, warum wir die These einer lückenhaften Einheit in der Konstitution des Leib-körpers des Anderen vertreten.

es nicht anhand derselben Erlebnisse von ihm beherrschen kann und der es immer wieder überrascht, vollständig dem (materiellen) Körper zuzuordnen[190]; ich habe auch *Ichakte*, Erlebnisse, Empfindungen, die überhaupt nicht ins Bewusstsein treten. Wie ich den anderen nicht beherrschen kann, so kann ich mich auch selbst nicht beherrschen und überrasche mich ständig. Oder ich verfalle in ein Phantomerlebnis, das gar nicht wahr ist. Ist die Einheit des ganzen Menschen als Leib-Körper auf mich übertragen, dann muss die Konsequenz gezogen werden, dass die lückenhafte Einheit des Leib-Körpers des anderen auf gewisse Weise auf mich (meinen Leib-Körper) übertragen wird. Besteht eine Spannung bei der Einfühlung (Introjektion) in den anderen, dann müssen logischerweise und notwendigerweise auch diese Spannung und der dazugehörige Abstand auf mich übertragen werden. Halten wir auch dieses fest und nennen wir es die „zweite Bewegung". Sie ist ein *Selbstbezug* (oder eine Rückbindung zum Selbst) und erfährt sich selbst als eine lückenhafte Einheit (Leib-Körper).

Diese zwei Bewegungen werden mit den an die Physik angelehnten Begriffe *zentripetal* und *zentrifugal* gefasst.[191] Während zentripetal eine Bewegung von der Peripherie zum Zentrum, also nach innen, bezeichnet, handelt es sich bei zentrifugalen Bewegungen umgekehrt eine Bewegung nach außen. Fazakas bezieht sich auf eine Formulierung Ricoeurs, um die Auswirkung der ersten Bewegung auf das solipsistische Selbst zu markieren: „ein Rückkehrschock zur solipsistischen Erfahrung".[192] Aber für uns, und das ist sehr entscheidend, entsteht diese leibliche dynamische Bewegung in beide Richtungen aus dem *spannungsvollen unvermeidlichen Abstand* zwischen dem anderen (als Leib-Körper) und dem eigenen Leib-körper (wobei der Leib-körper als eine lückenhafte Einheit von Leib und Körper verstanden wird). Wir haben es hier mit einem ursprünglichen Element für die Bildung des Sinns zu tun, nämlich dem unvermeidbaren Abstand, ohne den eine Bewegung nicht gegeben wäre, geschweige denn ohne den es möglich wäre, die solipsistische Erfahrung zu erschüttern und auszuschalten.

Mit der zentripetalen und zentrifugalen Bewegung und der damit verbundenen Rückkehr zum Selbst entsteht ein Bezug zum Selbst. Das Selbst kann aus

---

[190] Das heißt, ich kann nicht meine leiblichen Erlebnisse auf meinen Körper übertragen, mit der Sicherheit einer absoluten Gegebenheit „im Original" (in beiden Richtungen). Die Innenerscheinungen sind mir unmittelbar gegeben, wie die äußeren Erscheinungen mir nicht gegeben sind.

[191] Cf. István Fazakas, *Le clignotement du soi: Genèse et Institution de l ' ipséité*, Wuppertal: Association Internationale de la Phénoménologie 2020, S. 33.

[192] *Ibid*: „choc en retour sur l'expérience solipsiste". Siehe auch Paul Ricœur, *Analyses et problemes dans Ideen II de Husserl*, in: Revue de Metaphysique et de Morale, Bd. 56, Nr. 4. (1951), S. 392.

sich selbst heraussteigen, um wieder zu sich zurückzukehren. Was sind die Konsequenzen, die aus diesen Überlegungen gezogen werden könnten? Erst durch dieses *Sich-In-Den-Anderen-Einfühlen* und das Erlangen einer *Rückbindung zu sich selbst*, ist es möglich, dass das leibliche Selbst sich als ein „Hier" (einen Nullpunkt) versteht, aufgrund dessen ein „Dort" denkbar ist. Die Stiftung eines „Hier" und eines „Dort" stimmt mit der Stiftung des Leib-Körpers, also mit der Stiftung transzendentaler Intersubjektivität überein und genau dies unterscheidet[193] die transzendentale Intersubjektivität von der transzendentalen Interfaktizität (und vom *primordialen Leib*), die wir schon in einem vorigen Kapitel behandelt haben. Das alles bezeugt die Offenheit der Register des Primoridials (der transzendentalen Interfaktizität) und der der transzendentalen Intersubjektivität – eine Offenheit, die sich anhand der *Transpossibilität* und *Transpassibilität*[194] verstehen lässt. Dadurch kann das Selbst sich seine Selbsterfahrung leiblich aneignen und die Welt in Bezug auf sich ordnen.

Ferner bedeutet dieses Hin und Her von sich selbst heraus und zu sich selbst zurück eine „Reflexivität", die mit der Bildung des Sinns zusammenhängt. Wir haben es hier bei der transzendentalen Intersubjektivität also mit der ersten Instanz der Stiftung der Bedeutsamkeit zu tun, die unter dem Gesamtblick sowohl eines *anonymen phänomenologischen Sinns* in seinem inchoativen Werden als auch einer *symbolischen Bedeutung* fallen. Somit ist das leibliche Selbst ein

---

[193] In *L'ecart et le rien* gibt Richir eine präzise Differenzierung der beiden Register. Für ihn entsteht die Intersubjektivität sobald der Leib-Körper konstituiert wird, sodass ein *Außen* von einem *Innen* unterschieden werden kann. Sobald ein kindlicher Mensch z. B. als ein Ganzes handelt, und sich auf sein Selbst sowie auf ein *Außen* als ein leibliches Ganzes beziehen kann, sodass man von einem inneren und einem äußeren Raum sprechen kann, konstituiert sich der Leib-körper als dieses leibliche Ganze. Das alles ist noch nicht der Fall bei der transzendentalen Interfaktizität, wo der Austausch der Blicke, also der „perzeptiven" *Phantasia,* in der Leiblichkeit erahnt wird Cf. (Marc Richir, *L'écart et le rien: Conversation avec Sacha Carlson*, Grenoble: Éditions Jérôme 2015, S. 244). Beim Letzteren wird keine derartige Objektivierung durch ein *dort* nötig. Sicher gibt es dort etwas. Aber es wird nicht objektiviert denn die transzendentale Interfaktizität fungiert auch in der Virtualität ohne jegliche Fixierung.

[194] Das nun zum Vorschein gekommene Primordial bleibt für die Intersubjektivität *transpossibel*: Bei der Begegnung mit dem anderen in einem intersubjektiven Verhältnis tritt es als etwas Unerwartetes, Unvorhersehbares, und Undenkbares auf. Das heißt, es vermag es, durch die neue architektonische Struktur der Intersubjektivität ein *Außen* zu erhalten, das ihm bisher fehlte. In diesem Sinne tritt die Intersubjektivität als ein Unerwartetes, ein Unvorhersehbares und ein Undenkbares auf. Insofern ist sie also *transpossibel*. Das Verhältnis ist also lückenhaft. Für uns bleibt zwischen beiden Registern somit ein Verhältnis des Abstands, das zur Reflexivität führt.

Träger des *Sinns*[195] (*Phänomenalität*)*;* Als Körperding ist das Selbst ein Träger der *Bedeutung*[196] (der Kultur). Das Verstehen eines seelischen Lebens in *Appräsenz* gehört zur Erschließung der Innerlichkeit, die man nicht mit diesem oder jenem Wort artikulieren kann, aber die einen *Sinn* bildet. Aber das Erkennen des äußeren Körpers als eigenes oder fremdes in einem bestimmten Zusammenhang und anhand der *Präsenz* berührt die Einführung in die symbolische Institution (Kultur), das heißt in die *Bedeutung*, auch wenn die dazu gehörende Institution (Kultur) nur anhand des in sich verankerten Abstands (das Band, das den Leib und den Körper in einer Einheit zusammenhält) lebendig erhalten werden kann. Die von Richir unterschiedenen Dimensionen des sprachlichen Phänomens und Systems der Sprache haben ihre Wurzel in der von Husserl entwickelten Idee vom *„Zeichensystem des ‚Ausdrucks' seelischer Vorkommnisse"* auf der einen Seite und dem *Zeichensystem der Sprache* auf der anderen Seite. Darüber hinaus ist zunächst zu bemerken, dass es in dem ursprünglichen Anfang des Selbst keine einzige und einsame, sondern eine Pluralität von Subjektivität gibt, die Subjektivität, in der hier entwickelte Auffassung, allererst ermöglicht.

4.6 Das leibliche Selbst als die unmögliche Möglichkeit

Bei einer gelungenen intersubjektiven Begegnung wird folglich der Abstand zwischen einem „*primordialen*" Leib und dem anderen geringer. Er kann sich aber auch vergrößern. Die Distanz besteht, worauf wir schon hingedeutet haben, in der Unmöglichkeit der Versetzung oder des Sich-Befindens meines „*primordialen* Leibes" „dort" hin, in der Unmöglichkeit jeglicher „anschaulichen Darstellung" des anderen Leibes in Bezug auf die Möglichkeit der Apperzeption der Darstellung seines Körpers, der Unmöglichkeit der Erscheinung meiner

[195] Die Grundidee ist schon in Husserls Begriff vom „Zeichensystem des ‚Ausdrucks' seelischer Vorkommnisse" vorhanden (Husserl, *op. cit.,* 1952a, S. 166). Sie verweist auf die seelischen Erlebnisse, die man vielleicht mit der Bewegung von Gedanken in ihrer unbestimmten Anfänglichkeit zusammenfassen kann. Für Richir sind diese Gedanken wie anonyme Ideen ohne bestimmte Bezüglichkeit zu einem Objekt. Der Ausdruck, der „in der Leiblichkeit seelisches Daseins" (*Ibid.*) auftaucht, ist in der Pluralität. Er ist mannigfaltig gegeben in der Apperzeption.

[196] Die Grundidee ist auch bei Husserl schon vorhanden. Diesmal bezeichnet das Zeichensystem nicht das innere Leben. Vielmehr drückt sich das innere Leben anhand dieses Zeichensystems aus und zwar in der Sprache. Husserl nennt sie das *Zeichensystem der Sprache* (*Ibid.*). Das Sprachsystem ist dafür bekannt, Ideen durch Begriffe zu bestimmen, die mit ihren Objekten in der Welt in Verbindung gebracht werden.

Außenleiblichkeit in Bezug auf die Möglichkeit der Erscheinung meiner Innenleiblichkeit als meines Leibes.[197] Der Abstand ist also groß, da die Distanz zwischen dem *primordialen* Leib und dem anderen Leib doppelt ist: während unsere Leiber (sprich unser Empfindungen, Erlebnisse usw.) sich gegenseitig in der anschaulichen Darstellbarkeit ausschließen, schließen sich auch unsere Außenleiblichkeiten (sprich unsere Gesten, Stimme, Mimik) in der gegenseitigen äußeren Erscheinung aus: Während dem anderen meine Gesten, Stimmlage, Stimme, Mimik anschaulich gegeben sind, kann ich weder meine eigenen Gesten, Mimik etc. außerhalb von mir anschaulich wahrnehmen, noch meine Stimmlage oder Stimme außerhalb von mir anschaulich hören etc. und umgekehrt. In dem früheren Werk *Méditations phénoménologiques* beschreibt Richir dies weniger als Begegnung zwischen Immanenz und Transzendenz, sondern als eine Begegnung im *Chiasmus,*[198] d. h. zweier ursprünglicher *Chiasmen* zwischen innerer und äußerer Leiblichkeit. Zwischen diesen beiden *Leiblichkeiten* haben wir folglich ein Spannungsverhältnis oder eine Art von Konflikt. Richir beschreibt dies als ein *port-à-faux* –, ohne den das *ipse* ein *solus ipse* (die Einsperrung des Erlebnisses in die Sphäre der Subjektivität) werden würde.

Richir übersetzt die uns anschaulich gegebenen „Erlebnisse“ (*mes vécus*) mit „Leben“ (*ma vie*)[199], als ob das geführte Leben eines Selbst nur anhand der unmittelbaren Gegebenheit der Innerlichkeit zu verstehen wäre: „Dies bedeutet, dass die *Leiblichkeit* anderer zwischen dem, was intuitiv […] anhand seines *Leibkörpers* dargestellt und darstellbar ist, und dem, *was nicht darstellbar ist, das sein Leben und seine Erlebnisse ist,* teilt.“[200] Damit besteht eine Darstellbarkeit (unmittelbare Gegebenheit) und eine Nichtdarstellbarkeit (mittelbare Gegebenheit) der Leiblichkeit des anderen. Für uns aber überschneidet sich die mittelbare Gegebenheit der Innerlichkeit des Leibes mit der unmittelbaren Gegebenheit der Äußerlichkeit oder der Außenleiblichkeit vermittels eines Abstands. Es ist also eine lückenhafte Überschneidung der Möglichkeit und der Unmöglichkeit. Wie

---

[197] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 348.

[198] *Χιασμός* beschreibt die Idee der Entgegensetzung von Teilsätzen in der Rhetorik. Z. B.: Die Nacht ist lang; Der Tag ist kurz. In Bezug auf die Leiblichkeit kann man diesen Chiasmus so umsetzen: 1) Die eigene Innenleiblichkeit wird unmittelbar im Original erlebt; aber die Innenleiblichkeit des anderen wird mittelbar in der Appräsenz erlebt. 2) Die eigene Außenleiblichkeit wird mir nicht unmittelbar gegeben; aber die Außenleiblichkeit des anderen wird mir mittelbar gegeben.

[199] Cf. *Ibid.,* S. 348–351.

[200] *Ibid.,* S. 349.: „Cela signife que la *Leiblichkeit* d'autrui se divise entre ce qui est figuré et figurable intuitivement […] à même son *Leibkörper* et ce *qui ne l'est pas, qui est sa vie et son vécu*“.

ist solch eine lückenhafte Überschneidung in der Fremderfahrung zu überwinden? Bevor wir auf diese Frage eingehen, wollen wir festhalten, dass das menschliche Leben genau in dieser lückenhaften Überschneidung geschieht. Solch eine Bezeichnung erlaubt es uns, das Selbst (Leib-Körper) als Ganzes[201] – im Sinne Aristoteles' – als eine *unmögliche Möglichkeit* zu definieren.

Mit dieser Bezeichnung stehen wir im Zentrum eines immerwährenden philosophischen Problems. Dieses Problem dreht sich um das Wesen des Menschen, des Selbst; und wir wissen, dass dieses Selbst für die Philosophie immer ein enigmatisches Rätsel war. Wir wissen, dass Descartes in der Neuzeit aus der Perspektive eines Leib-Seele-Dualismus einen Weg eingeschlagen hat, der die Sorge der Philosophen aus der Antike und dem Mittelalter zu rekapitulieren versuchte und dass ausgehend von diesem Ansatz seither unterschiedliche Lösungsmodelle entwickelt wurden. Für uns geht es hier um den Status der Unmöglichkeit und Möglichkeit des Selbst. Es muss daher abgeklärt werden, was die Unmöglichkeit und Möglichkeit des Selbst oder Daseins ausmacht. Heidegger hat bereits das Dasein im Lichte des Todes erhellt und kam zu dem Ergebnis: „Der Tod ist die Möglichkeit schlechthinniger Daseinsunmöglichkeit"[202] In einem früheren Abschnitt haben wir uns gefragt, wie das eigenste Seinkönnen (faktische Möglichkeit) aus der Möglichkeit nicht mehr zu sein, d. h. aus der Möglichkeit der Unmöglichkeit entstehen kann. Es handelte sich um die Weise der Verwirklichung des Seinkönnens. Mit anderen Worten ging es um die Frage, wie die *Möglichkeit des Daseins* mit *ihrer Unmöglichkeit* im Lichte des Todes in Verbindung steht. In Bezug auf das Schicksal des Daseins hatten wir anhand Richirs Kritik verstanden, dass der *Daimon* immer schon für das Dasein (Held) entschieden hat. Für den Helden (das authentische Selbst im faktischen Bereich) hat der *Daimon* im Lichte des Todes (als Möglichkeit der Unmöglichkeit) bereits eine Wahl getroffen, sodass die Möglichkeit dieses Selbst (dieses Helden) darin bestand, zum Opfer des „Hammers" des Daimons zu werden und infolgedessen zur Möglichkeit des Daimons – der im Lichte des Todes als Möglichkeit der Unmöglichkeit auftaucht – zu werden, der aber zur Macht wird. So erweist sich die Möglichkeit des Daseins in Bezug auf seine Unmöglichkeit im Lichte des Todes als Macht.

Wir sind der Meinung, dass unsere Bezeichnung des Selbst (als Ganzes) als *die unmögliche Möglichkeit* hier nicht nur das problematische Rätsel des Selbst erfassen kann, sondern auch die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Daseins

---

[201] In einem früheren Kapitel über die Chora haben wir den Leibkörper in Bezug auf Aristoteles *Toposlehre* als ein körperliches Ganzes definiert, das aber im Gegensatz zum Leib teilbar ist; es besteht also aus Teilen: einem unbeweglichen, nicht teilbaren, nicht darstellbaren Teil des Leibes und einem Teil der Welt (Körper).

[202] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 250.

aufzeigen kann. In diesem Sinne denken wir, dass Richirs Anspruch darauf, Heideggers Nihilismus in *Sein und Zeit* durch die Konzeption der „*Synthesis* des *Endlichen* und des *Unendlichen* (des faktisch-Existenziellen und des ontologisch-Existenzialen)“ zu entgehen[203], erfüllt wird. Außerdem ist diese Bezeichnung in der Lage zu artikulieren, ob Entscheidungen des *Daimons* für das Selbst Sinn haben oder nicht. Später werden wir versuchen, die phänomenologische und die symbolische Instanz der Bezeichnung von Dasein (für uns das Selbst) als *unmöglich* und als *möglich* zu artikulieren.

Vielleicht ist klar geworden, dass wir mit dem Begriff „unmögliche Möglichkeit“ darauf hinweisen, dass das Selbst nur unter dem Gesichtspunkt der unterschiedlichen Sinnschichten auf zwei unterschiedlichen Ebenen (Sinn und Bedeutung) verstanden werden kann. In diesem Sinne unterscheidet sich unser Konzept von Derridas Rede über „eine unmögliche Möglichkeit, über Ereignis zu sprechen.“[204] Obwohl wir den Begriff des leiblichen Selbst (als Ganzes) unter dem Gesichtspunkt der Sinnbildung und der Stiftung des Sinns (in einer symbolischen Stiftung wie der Sprache) betrachten werden, gibt es jedoch zwischen unserem Gebrauch des Begriffs und Derridas auch eine Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit lässt sich bei einer näheren Betrachtung des Begrifspaars „unmögliche Möglichkeit“ feststellen. Um der Idee hinter diesem Ausdruck näher zu kommen, unterscheidet Derrida zunächst zwischen einem *konstativen* und einem *performativen* Sprechen. Das erste könnte auf ein *theoretisches Wissen* reduziert werden: es ist da um zu konstatieren oder zu sagen, was geschehen oder gegenwärtig ist. Beide Begriffe gehen auf John Austins Sprechakttheorie[205] zurück. Performatives Sprechen meint: man tut etwas, indem man spricht. Ein Beispiel solchen Sprechens ist die Eheschließung, wo die Antwort „Ja“ auf die Frage – „Wollen Sie X zum Mann/ zur Frau nehmen?" – das Ereignis konstituiert.[206]

Derrida verteidigt die Idee, dass das konstative Sprechen immer nach dem Ereignis kommt: das Sprechen kommt zu spät. Deshalb kann es die Singularität des Ereignisses nicht erfassen. Will es das erfassen, so verliert es die Singularität eines Ereignisses[207] in eine Generalität. Derrida will aber eine andere Möglichkeit über ein Ereignis zu sprechen artikulieren, wo das Sprechen nicht

---

[203] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 237.

[204] Cf. Jacques Derrida, *Eine Gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen,* übersetzt aus dem Französischen von Susanne Lüdemann, Berlin: Merve Verlag 2003.

[205] Cf. Siehe Franz Norman, *Die Sprechakttheorie nach Austin und Searle: Äußerung als Handlung,* Hamburg: Diplomica Verlag GmbH, 2015.

[206] Derrida, *op. cit.,* 2003, S. 20.

[207] Cf. *Ibid.,* S. 21.

mehr informiert oder über etwas mitteilt, sondern wo „durch das Sprechen sich etwas" ereignet oder anders ausgedrückt, wo das Ereignis durch das Sprechen gemacht wird.[208] Diese Dimension entzieht sich laut Leskau „jeglicher logischen Ordnung."[209] In dieser Art Möglichkeit ein Ereignis durch das Sprechen zu erzeugen, steckt aber die Unmöglichkeit eines Ereignisses. Was bedeutet das genau? Derrida veranschaulicht diese Idee durch fünf Beispiele: Geständnis, Gabe, Vergebung, Erfindung, Gastlichkeit. Gehen wir nun auf die gestellte Frage ein, indem wir zwei Möglichkeiten, ein Ereignis durch Sprechen zu erzeugen, behandeln: Gabe und die Vergebung.

Die Gabe ist ein Ereignis, das nur möglich sein kann, indem es nicht möglich ist. Die Unmöglichkeit der Gabe besteht darin, dass die Gabe jegliche Art von Erwartung der Dankbarkeit oder Gegenleistung seitens des Schenkers ausschließen soll. Auch derjenige, der die Gabe annimmt, muss überhaupt nicht wissen, dass ihm etwas von mir gegeben wird. „Sobald er es weiß, ist er im Zirkel der Dankbarkeit und der Erkenntlichkeit und macht die Gabe zunichte."[210] Für Derrida dürfen die beiden nicht wissen, dass sie geben und ihnen gegeben wird. Genau hier liegt die Bedeutung des Ereignis der Gabe als unmöglicher Möglichkeit. Wenn die Gabe stattfinden soll, dann darf niemand wissen, dass etwas gegeben und etwas empfangen wird. Das bedeutet, dass man über dieses Ereignis der Gabe nicht sprechen soll. Denn spreche ich darüber, dann ist es zerstört. So schreibt Derrida: „Es ist die Unmöglichkeit des Ereignisses, die das Maß für seine Möglichkeit gibt."[211] Die Idee ist nämlich, dass die Gabe ein unmögliches Ereignis ist. Nur indem sie diese Unmöglichkeit bewahrt, wird sie als ein Ereignis möglich. Auch aus demselben Grund ist die Vergebung eine unmögliche Möglichkeit: Wenn man nur das vergibt, was verzeihlich, entschuldbar ist, dann vergibt man nichts. Damit Vergebung möglich ist, muss sie unmöglich sein, sie muss das Unmögliche vergeben können. Derrida zieht hier die Schlussfolgerung:

> Die Gabe und die Vergebung müssen sich also wenn sie überhaupt möglich sein sollen, als unmöglich ankündigen, und sie müssen jeder theoretischen oder kognitiven Aussage, jedem Urteil vom Typ „A ist B", „Die Vergebung ist", „Ich bin dabei, zu vergeben", „Die Gabe ist gegeben" usw. Widerstand leisten.[212]

---

[208] Cf. *Ibid.* S. 24.

[209] Linda Leskau, „*Vielleicht ereignet sich das Unmögliche: Überlegung zu Jacques Derridas Die unbedingte Universität",* in: *Raum und Zeit* 1 (2010), Seite 48–63, hier S. 57.

[210] Derrida, *op. cit.,* 2003, S. 28.

[211] *Ibid.,* S. 29.

[212] *Ibid*., S. 30.

Man merkt, dass ein Ereignis sich bei Derrida dem Bewusstsein entzieht oder, wie Leskau es ausdrückt, „außerhalb der sprachlichen Möglichkeit“[213] liegt. Da das Ereignis „niemandem“, sogar nicht dem „Urheber“ bewusst, „erkennbar, erfassbar oder vorhersehbar“ ist, merken wir, dass das Ereignis laut Derrida einen Charakter der Unvorhersehbarkeit, der Singularität und der Überraschung[214] hat. Wir werden sehen, dass das leibliche Selbst in analoger Weise Dimensionen übertrifft, die durch das Bewusstsein erfassbar oder erkennbar sind. Das leibliche Selbst entgeht jeglicher Art von theoretischem Wissen; das was es erfährt, ist das Unvordenkliche, das Unerwartete, das Überraschende. Aber es kann auch in die Möglichkeit umgesetzt werden, wenn ihm jenes Wissen zugänglich wird, das durch das Bewusstsein erfasst werden kann. Die erste Dimension des leiblichen Selbst artikuliert die Dimension des Phänomenologischen, während die zweite die der symbolischen Institution artikuliert. Nur in diesem Sinne kann die Ähnlichkeit zwischen unserem Gebrauch des Begriffs und dem von Derrida verstanden werden. Einerseits ist etwas entzogen; auf der anderen Seite ist etwas offenbart. Somit nähert sich Derrida Heideggers Doppelstruktur des Ereignisses der Entbergung und der Enteignung. Das Sein macht das Seiende möglich: „Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist.“[215] Auch wenn das Sein das ist, was sichtbar macht, entzieht es sich dem Seienden. Genauso wie das Sein die Zeit und die Gegenwart gibt – durch es wird das Seiende „angewest“[216] – so entziehen sich Sein und Zeit dem Seienden der Zeitlichkeit. „Sein und Zeit werden in einem Ereignis ereignet. In einem Ereignis entbergen Sein und Zeit also das Seiende.“[217] Trotzdem gehört zum Ereignis die Enteignis: „Das Ereignis ist in ihm selber Enteignis.“[218] Das heißt, dass ein Ereignis sich auch dieser Entbergung des Seienden und der Gegenwart entzieht. All dies bezeugt, dass wir bei Heidegger einige Ideen finden konnten, die sogar die grundlegende Richir’sche Idee des Selbst sowohl im phänomenologischen als auch im symbolischen Sinne beleuchten oder erklären könnten: Im ersten Fall etabliert sich das Selbst nicht im Sinn; im zweiten ist es bereits in den symbolischen Systemen einer gegebenen Sprache bestimmt. Deshalb muss man die richirianischen Kritiker Heideggers mit großer Vorsicht lesen.

---

[213] Leskau, *op. cit.,* 2010.

[214] *Ibid.,* S. 57.

[215] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen: Niemeyer 1976, S. 23.

[216] *Ibid.,* S. 25.

[217] *Ibid.*

[218] *Ibid.,* S. 29.

In dieser Spannung zwischen der Entbergung und der Enteignung bewegt sich unser Begriff der unmöglichen Möglichkeit (in Bezug auf das Selbst). Später werden wir versuchen, die phänomenologische und die symbolische Instanz von Dasein (für uns das Selbst) als *unmöglich* und als *möglich* zu artikulieren. Davor wollen wir auf die oben gestellte Frage eingehen, wie solch eine lückenhafte Überschneidung zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit – also einer Nichtdarstellbarkeit und einer Darstellbarkeit – des Selbst in der Fremderfahrung zu überwinden ist. Wir argumentieren, dass der Phantasieleib es vermag, das „Nichtgegebene", „das Nichtdarstellbare" zu „perzipieren", und somit den Abstand zu überwinden.

4.6.1 Die Überwindung des Abstands zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit durch den Phantasieleib

In einem früheren Abschnitt haben wir auf die lückenhafte Überschneidung zwischen der mittelbaren Gegebenheit der Innerlichkeit (des Leibes) mit der unmittelbaren Gegebenheit der Äußerlichkeit (des Leibkörpers) durch einen Abstand in einer transzendentalen Intersubjektivität hingewiesen. Diese lückenhafte Überschneidung hatten wir als die Spannung zwischen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit verstanden. Wie ist solch eine lückenhafte Überschneidung nun also zu überwinden?

Die Unmöglichkeit meines *primordialen* Leibes dort zu sein, wo der andere Leib ist, die Unmöglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit der Innerlichkeit *des anderen*, die Unmöglichkeit der Apperzeption meiner *Außenleiblichkeit* wird durch den Phantasieleib überwunden. Dies geht Hand in Hand mit einer Einschaltung der „Einfühlung", durch die ein Zugang zum anderen ermöglicht wird. Durch diesen Zugang zum anderen ist auch der Zugang zu meiner mir nicht unmittelbar gegebenen *Außenleiblichkeit* eröffnet: „Umgekehrt bedeutet es auch immer, dass es durch den *Phantasieleib* eine mögliche *Phantasia* […] meiner *Aussenleiblichkeit* in möglichen Erscheinungen von dort, in *Aussenerscheinungen* der Phantasien von dort gibt, wo nur der *Phantasieleib* gehen kann."[219] Der *Phantasieleib* ist also das leibliche Selbst, das es uns ermöglicht, uns in den anderen durch die *Phantasia* und Affektivität hineinzuversetzen. Aber auch

[219] Richir, *op. cit.*, 2004, S. 348 f.: „A l'inverse, cela signifie aussi, toujours par le *Phantasieleib*, qu'il y a une *phantasia* possible […] de mon *Aussenleiblichkeit* en apparitions possible depuis là-bas, en *Aussenerscheinungen* possibles de *phantasiai* depuis le là-bas ou seul le *phantasieleib* peut aller."

unsere nicht gegebene *Außenleiblichkeit* wird anhand des Phantasieleibes zugänglich. Er vermag es also, das Nichtgegebene, das Unmögliche zu empfinden. Wir könnten sagen, dass der Phantasieleib ein kommunikatives Verhältnis zwischen den Leibern ermöglicht. Wie Schnell es ausdrückt, „zirkuliert" (*circule*) er zwischen dem Ich und dem anderen. Das leibliche Verhältnis zwischen den beiden Leibern ist nichts Physisches. Es ist kein Verhältnis,[220] das sich in der Zeit und im Raum perzipieren lässt. Der *Phantasieleib* blieb in der Phase des *Primordials* ununterscheidbar vom Leib. Aber sobald der Leibkörper des anderen symbolisch gestiftet ist, ist der Phantasieleib von einem Leibkörper und damit auch dem eigenen Leibkörper unterscheidbar.

Der Phantasieleib artikuliert den unvermeidlichen Abstand nicht nur zwischen den Leibern sondern auch zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit. Er vermag es in diesem Abstand, ein Nichtgegebenes zu „perzipieren". In diesem Sinne impliziert er die nicht spiegelnde aber aktive *Mimesis* von innen.[221] Kurz gesagt, verweist diese auf eine leiblich fundierte „Perzeption" des eigentlich Nichtdarstellbaren, sei es in der Kunst oder während einer Fremderfahrung.

Oben haben wir erwähnt, wie sich die Leiblichkeit in das Darstellbare (anhand der Außenleiblichkeit des Leibkörpers des anderen) und in das Nichtdarstellbare teilt, wobei das Nichtdarstellbare auf das innere Leben und die Erlebnisse umfasst. Meine eigene Außenleiblichkeit ist für mich selbst aber als ein Nichtdarstellbares gegeben. Genau dieses Nichtdarstellbare wird dem Bewusstsein vom Phantasieleib „figuriert" („perzipiert"):

> Dies bedeutet, dass auf der phänomenologischen Grundlage des Phantasieleibs *das Erleben und Erlebnisse* gestiftet werden, als genau nichtdarstellbarere Teile der *Leiblichkeit* anderer und von dort aus auch als der nichtdarstellbare Teil meiner eigenen *Leiblichkeit. Und das, was in beiden Fällen dieser nichtdarstellbare Teil ist, ist das, was wir aus phänomenologischer Sicht Psyche* oder Seele nennen können – als ob Leibkörper den Unterschied ohne Trennung von Seele (Leib) und Körper (*Körper*) bezeichnete.[222]

[220] Alexander Schnell, « *Leib et Leiblichkeit chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir*» in: *Annales de Phénoménologie*, Marc Richir, (Hrsg.) Paris: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2009, S. 139–162. Hier, S. 157–158.

[221] Wir werden auf diesen Begriff im nächsten Kapitel kommen. Es handelt sich um eine unmittelbare und innerliche leibliche „Perzeption" ohne die Vermittlung eines Bildes.

[222] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 349: „Cela veut dire que c'est sur la base phénoménologique du Phantasieleib que s'institue l*e vivre et le vécu*, comme la part précisément infigurable de la *Leiblichkeit* d'autrui, et de là, comme la part pareillement infigurable de ma propre *Leiblichkeit. Et que, dans les deux cas, c'est cette part infigurable que l'on peut, du point de vue*

In dieser Nichtdarstellbarkeit geschieht etwas, das sich als eine „unmittelbare transzendentale Apperzeption“[223] gibt auch wenn diese etwas in Bruchstücken zerstreut (*épars*) ist. Aktiviert der Phantasieleib die unmittelbare transzendentale Apperzeption, so geschieht die Aktivierung durch den Abstand. Im Abstand selbst wird die unmittelbare transzendentale Apperzeption durch die nicht spiegelnde aber aktive *Mimesis* von innen perzipiert, wobei die *Mimesis* durch den Phantasieleib eingeschaltet ist.

In diesem Sinn verhält sich die Apperzeption des anderen, eine Apperzeption in originärem Abstand anhand des Phantasieleibes, als ob ich da wäre, wo er ist. Die *Phantasia* des leiblichen Selbst ermöglicht, dass das Selbst etwas „versteht“, etwas „empfindet“, auch wenn das Selbst nicht da ist, wo der andere ist. Damit wird gesagt, als würde das, was der Phantasieleib „versteht“, „empfindet“ oder „perzipiert“ eine Positivität aufweisen, die über sein eigenes selbstständigen Lebens verfügt.

Das leibliche Selbst, das in der transzendentalen Interfaktizität durch den Phantasieleib als „Phänomen“ zum Vorschein kommt, ist aber noch kein Ego. Dieses Selbst ohne Ego ist mit dem Selbst (als *ipse*) in der hyperbolischen phänomenologischen Epoché zu vergleichen. Kurz gesagt, das Selbst, das sich im Abstand zwischen den Anderen und dem Eigenen, zwischen der Unmöglichkeit und der Möglichkeit, d. h. zwischen der Unmöglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit der Innerlichkeit und der Unmöglichkeit der Apperzeption meiner Außenleiblichkeit befindet, ist ein Selbst der Reflexivität. Dieses Selbst kann noch nicht in einer Positivität bestimmt werden, denn es vollzieht sich in einem „originären“ und „unvermeidlichen Abstand“. Solch ein Selbst, das im Phantasieleib erscheint und durch Letzteren apperzipiert wird, ist ein phänomenologisches Selbst, man könnte auch im wahrsten Sinne des Wortes sagen: es ist ein Phänomenologe. Es gedeiht in der Reflexivität, die ihm seinen Bestand gibt. Worin besteht diese Reflexivität? Die Reflexivität dieses Selbst besteht in einer doppelten Bewegung. Die Bewegung besteht – wie oben erwähnt – daraus, aus sich selbst

phénoménologique, nommer psyché ou âme – comme si Leibkörper signifiait la différence sans séparation de l’âme (Leib) et du corps (*Körper*).“

[223] Dies ist eine besondere Bezeichnung von Richir für „Apperzeption“ einer Nichtpositivität. Etwas, sei es ein Objekt oder ein Subjekt, wird uns gegeben. Aber es wird nicht als in der Form einer Positivität gegeben. In diesem Sinne wird dem anderen in der transzendentalen Interfaktizität als ein leibliches Selbst begegnet, das noch nicht als Ego verstanden werden kann, da es über keine Positivität verfügt. Dieses Selbst ist erlebt als ein Nichtdarstellbares im Erlebnisse. Es ist nicht durch eine Stellungnahme intentional fixiert. Das ist der Grund, warum Richir den Begriff der transzendentalen Interfaktizität bevorzugt und Husserls Begriff der Intersubjektivität kritisch sieht.

heraus zu gehen und zu sich selbst zurückzukommen, oder ist ein „ständige[s] Kommen und Gehen.“[224] Mit anderen Worten, die Bewegung besteht – um es mit Richir auszudrücken – im *abrupten Auftauchen* und *plötzlichen Verschwinden*, wobei das Auftauchen nicht zu Tage treten könne, um als ein „Aufgetauchtes“ zu gelten. Geschehe dies, so würde sich die zirkulierende Bewegung nicht weiter fortsetzen, sie würde erstarren und es wäre keine Reflexivität mehr gegeben. Denn sobald das Selbst, oder der Vorgang eines denkenden Phänomenologen, in dem Prozess aufgetaucht ist, verschwindet es wieder, wobei dieses Verschwinden sich nicht als das „Verschwundene“ verwirklichen kann. Richir beschreibt diese Reflexivität mit unterschiedlichen Begriffen: „Abzielen“, „sich verlieren“, „im Voraus“ und „spät.“[225] Dies sind Bezeichnungen für das, was dem leiblichen denkenden Selbst die Eigenschaft verleiht „keine Koinzidenz mit sich selbst“[226] (*non-coincidence avec soi*) zu haben. Es ist genau diese Eigenschaft, die es nicht zulässt, dass das Selbst, das sich hier eigentlich als „Phänomen“ begreifen lässt, nicht zum „Ego“ wird.[227]

Was ist dann die Konsequenz solch eines Selbst in der Phänomenologie Richirs? Dieses Selbst vermag es, der Mächtigkeit der Doxa zu entgehen. Es gedeiht nicht in der intentionalen Bezüglichkeit des Bewusstseins zur Welt, wie es bei Husserl der Fall war. Aber für das, was uns hier betrifft, hat dieses Selbst schon die „Tyrannei“ der authentischen „Existenz“, die Macht des Ideals (z. B. bei Heidegger, Levinas und Binswanger, wobei es entweder um ein existenziales oder transzendentales Ideal, wie Richir es beschreibt, geht) überwunden. Wir haben weder ein Ideal, noch haben wir ein authentisches Selbst, das durch Verantwortung für das Andere verwirklicht werden kann und das der Unterjochung des

[224] Schnell, *op. cit.,* 2009, S. 158.

[225] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 238. Diese Bezeichnungen erinnern an die „perzeptive“ *Phantasia*, die in Bezug auf ein „perzipiertes“ (apperzipiertes) „Objekt“ zwischen einer Darstellbarkeit und einer Nichtdarstellbarkeit steht und laut Richir in der Übergangsphase im Sinne Winnicotts verankert ist. Genauso wie das Reale, das zum „Objekt“ (Sache) der „perzeptiven“ Phantasia wird und, keine Positionalität impliziert, wird auch keine Positionalität von der Seite des „perzipierten“ (apperzipiertes) Selbst erwartet.

[226] *Ibid,*. S. 239.

[227] Cf. *Ibid.,* S. 238.

Anderen erliegt. Auch damit haben wir eine Antwort auf eine frühere These[228] gegeben.

Wir haben ein Selbst, das als ein „Phänomen“ betrachtet werden kann; dessen Reflexivität zwischen den Doppelbewegungen die Tür zur *Phänomenalisierung* öffnet, wo nur das Phänomen und nichts anderes als das Phänomen erscheint. Sowohl das hier geschilderte Selbst als auch das Phänomen selbst befinden sich in einem Wechselverhältnis:

> Wenn letzteres [das denkende oder *phänomenalisierende* Selbst, D.E.] unmittelbar vor dem Verschwinden steht, ist das Phänomen im Auftauchen begriffen, und umgekehrt, wenn das erste unmittelbar vor dem Erscheinen steht, steht das zweite unmittelbar vor dem Verschwinden, *wobei jede Position ausgeschaltet wird*.[229]

Das ist eine der vielen Konsequenzen der Reflexivität in dem das Selbst in einem Verhältnis der transzendentalen Interfaktizität steht. Die Reflexivität des Selbst aktiviert aus der Kraft ihrer doppelten Bewegung (Reflexivität) heraus auch *die anonyme Reflexivität des Phänomens*, also in diesem Zusammenhang *des Sinns, der sich selbst* (*Ipseität*) *bildet.* Ein sich *phänomenalisierendes* Selbst erweckt also Sinn,[230] der sich jedoch selbst erzeugt. Nun sind wir zu dem Punkt gekommen, an dem Rechenschaft für die an Richir angelehnte These gegeben werden kann, warum die *Phänomenalisierung* und deshalb Sinneröffnung erst durch das reflexive Selbst in der transzendentalen Intersubjektivität möglich wird, wie es beim *primordialen* Leib nicht der Fall war.

Mit dem Begriff des *anonymen Sinns* nähern wir uns dem Konzept des Selbst als einer *unmöglichen Möglichkeit* an. Wir denken, dass der Begriff des anonymen Sinns es vermag, eine Begründung für die *Unmöglichkeit* dieses Selbst zu liefern. Aber davor ist ein wichtiger Punkt zu klären:Während die *Phantasia* beim *Phantasieleib* eine große Rolle bei der „Perzeption“ des „Nichtdarstellbaren“ spielt

---

[228] Siehe dazu das zweite Kapitel: Die These besteht darin zu zeigen, worin die transzendentale Phänomenologie Richirs besteht. Solche eine Phänomenologie soll laut Richir Rechenschaft darüber ablegen, wie die Reflexivität des Denkens, der Bezug von Außen und Innen, das Verhältnis zwischen Leiblichkeit und Leib thematisiert werden könnten, ohne dabei in eine Objektivierung oder Positivität zu verfallen. Sie soll also der Mächtigkeit der Doxa entgehen.

[229] *Ibid.*: „Quand celui-ci est en imminence de disparaitre, le phénomène est en imminence d’apparaitre, et réciproquement, quand le premier est en imminence d’apparaitre, le second est en imminence de disparaitre, en court-circuit de toute positionnalité.“

[230] Im Kapitel 6 über das Erhabene werden wir diesen Zusammenhang zwischen dem Selbst und dem Sinn herausarbeiten.

und somit dem Selbst Zugang zum Nichtdarstellbaren gibt, ist dies beim *Phantomleib* anders. Damit nähern wir uns der schon oben aufgeworfenen Frage an, wie der „Held" die Wahl des *Daimons* von einer Täuschung unterscheiden kann. Oder könnte man sagen, dass das Selbst jeder Täuschung gegenüber immun ist und sich deshalb nicht täuschen kann? Wir argumentieren daher in den folgenden Abschnitten, dass der Begriff des *Phantomleibs* bei Richir artikuliert, wie ein Selbst sich täuschen kann. Dieses Argument werden wir anschließend auf den Fall der geistig Kranken einschränken, bei denen eine Spaltung der Ich-Konstitution vorliegt. In diesem Fall artikuliert die *Phantomleiblichkeit* eine Art Sinnlosigkeit.

4.6.2 Der Phantomleib: Spaltung zwischen Quasi-Positionalität und Nichtpositionalität

Zunächst ist wichtig zu erwähnen, dass wir mit dem *Phantomleib* schon den Bereich der *Phantasia* verlassen haben. Wir behandeln den Phantomleib in einem anderen Kapitel, dort jedoch im Kontext der Kunstwerke. In Bezug auf Husserls Arbeit *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* haben wird dort schon den systematischen Kern des *Phantomleibs* bei Richir kommentiert, sodass das, was wir hier diskutieren, darauf aufbauen kann. In dem Kapitel wurde klar, dass in der Imagination ein Objekt (Bildsujet) durch ein Bildobjekt anvisiert wird. Wir wenden uns nun der Nummer 16 von *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* zu, in dem im Kontext einer Betrachtung der Landschaft und des Kunstwerks die Spaltung des Ich stattfindet**.** Diese Spaltung geschieht zwischen der *Quasi-Positionalität* und der *Nichtpositionalität*. Bei der Letzteren wird der Status des *Phantomleibes* sichtbar, erstere hängt mit dem Phantasieleib zusammen. Später wird klarwerden, dass das Verfallen in die *Phantomleiblichkeit* und die damit verbundene *Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit* eine Konsequenz oder eine Wirkung des Traumas bei Geistesstörungen ist.

Der Verweis auf die *Quasi-Positionalität* und die *Nichtpositionalität* sind jeweils auf das Bildsujet und Bildobjekt zurückzuführen. Da diese beiden Begriffe zum Verständnis der hier vertretenen These der „Spaltung zwischen der Quasi-Positionalität und der Nichtpositionalität" wichtig sind, wenden wir uns nun Richirs Auslegung der Begriffe Bildsujet und Bildobjekt in *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* zu:

> Bildbewusstsein hat, das hat es zweifellos mit dem perzipierenden Bewusstsein gemein, „Empfindungsinhalte" in sich impliziert, die man darin finden, da entnehmen kann. Aber achten wir genau auf die Bilderscheinungen, in denen diese Bäume,

> diese Menschen etc. als Bildmenschen, Bildbäume erscheinen, so finden wir wie bei der reproduktiven Phantasie, dass die Erscheinungen nicht etwa bloss perzipierende Erscheinungen, sondern imaginierende sind, d.h. in der Erscheinung stellt der Empfindungs-inhalt etwas dar, *und die Erscheinung selbst stellt Erscheinung dar, die Auffassung ist nicht einfach Auffassung, sondern Darstellung von Auffassung.*[231]

Dass die Erscheinung eine Erscheinung darstellt, verweist auf das Verhältnis zwischen Bildobjekt und Bildsujet. Es ist das Bildobjekt, das ein Bildsujet anvisiert. Die Erscheinung, um die es dabei geht, ist die, die durch die Intentionalität in der Imagination geschieht. Richir fragt, ob das aktuelle Ich, das die Intentionalität tragen soll, dabei nicht ausgelöscht wäre, ob das Bildobjekt es nicht ausgeschaltet hätte, sodass nur ein fiktives Ich (ein Ich des Bildes) übrigbliebe. Husserl setzt fort:

> Andererseits ist es nicht so, dass wir hier wirklich Doppeltes finden, eine darstellende Auffassung und eine dargestellte; sondern wir haben eine nur modifizierte Auffassung, modifiziert Erscheinung, eine Erscheinungs-Modifikation, sagen wir besser, deren Wesen es ist, Erscheinung darzustellen („vorzustellen").[232]

Mit anderen Worten werden die Auffassung und das Bildsujet anhand der Modifikation der Auffassung des Bildobjekts dargestellt. Für Richir ist die nachfolgende Stelle von großer Bedeutung, denn sie zeigt, dass die perzeptive Auffassung im Bildbewusstsein mit dem Bildobjekt zu tun hat. Diese perzeptive Auffassung wird dem Fall einer echten, wirklichen Welt entgegengesetzt, denn die perzeptive Auffassung im Bildbewusstsein ist ein *Fiktum*: „Müssen wir nicht weiter sagen: Die perzeptive Auffassung hat den Charakter eines Fiktums, es erscheint in ihr perzeptiv ein ‚Bildobjekt', ein Schein, ‚aufgehoben' oder als nichtig charakterisiert durch den perzeptiven Glaubenszusammenhang"?[233] Das heißt, dass diese perzeptive Auffassung fiktiv ist. Es ist laut Richir die Auffassung „eines Nichts, durch das das Bildsujet" in einem intentionalen Verhältnis der Imagination anvisiert wird.[234] Bei der Analyse der restlichen Teile des nachfolgenden Absatzes kommt Richir auf das folgende Ergebnis über den Status des fiktiven Erlebnisses

[231] Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, *Husserliana,* Bd. XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Den Haag: Nijhoff Verlag 1980, S. 471 f.

[232] *Ibid.,* S. 472.

[233] *Ibid.*

[234] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 18.

der Auffassung des Bildobjekts: Ist das Bildobjekt erlebt, dann ist es nicht verwirklicht; es entgeht dem inneren Bewusstsein, in das es gestellt ist, um wieder zu verschwinden.[235]

Richirs Analyse hebt zwei Fälle des Bildobjekts hervor: Im ersten verfügt es über eine physische Stütze, während es im zweiten keine hat. Beim letzten ist es laut Richir eine „perzeptive Erscheinung“, die in der intentionalen Gegenwart flüchtig ist. Das Bildobjekt in diesem zweiten Fall ist ungreifbar, unsichtbar, „gespenstisch“ (*fantomatique*) in der Quasi-Position des Objekts.[236] Für ihn ist es nicht angemessen, das anvisierte imaginäre Objekt (Bildsujet) mit dem mentalen Bild (Bildobjekt), das heißt die originäre Nicht-Positionalität des Bildobjekts mit der reproduktiven Modifikation zu verwechseln, die dem anvisierten Objekt der Imagination eine Quasi-Position verleiht. Das Bildobjekt ist nicht positionell; das Bildsujet hat aber eine Quasi-Position. Das bedeutet, dass *das Bildsubjekt, das in der Imagination anvisiert ist, nicht selbst fiktiv ist,* da es sein kann, dass es in einer perzeptiven Welt oder auch in der Erinnerung existiert.[237]

In Bezug darauf, wie der Beschauer einer Landschaft da ist, wie er vor ihr steht, erscheint eine neuartige Deutung Husserls durch Richir:

> Eine Landschaft erweckt eine Stimmung. Eine Bildlandschaft stellt Landschaft in einer Stimmung dar: Ich brauche im Ansehen nicht wirklich in Stimmung zu kommen. Solche dargestellten Stimmungen, Gefühle etc. setzen *keine Mitdarstellung des Beschauers* voraus, obschon er in eigener Weise in Aktion tritt. Genauer, sicher gehöre ich mit dieser Stimmung nicht ins Bild hinein. Soll ich sagen, ich, nicht als empirischer Mensch, sondern „rein als Korrelat der Stimmung“?[238]

In einer technischen Anmerkung zu dieser Stelle schreibt Husserl das Folgende, was von großer Bedeutung für Richirs Auslegung ist, weshalb wir den wichtigsten Abschnitt in Kursivschrift setzen: *„[I]n solchen Fällen gehöre ich nicht als leibliches oder gar perzeptiv dargestelltes Ich mit dieser Stimmung ins Bild hinein. Vielleicht nicht Ich, diese empirische Person“.*[239]

Wichtig zu wissen, ist, dass es bei der durch die Landschaft erweckten Stimmung keine Mitdarstellung des Beschauers gibt. Das Ich gehöre nicht ins Bild hinein. Für Richir impliziert dies, dass bei der Stimmung der Gesichtspunkt des

---

[235] Cf. *Ibid.*

[236] Cf. *Ibid.,* S. 22.

[237] Cf. *Ibid.,* S. 23.

[238] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 476.

[239] *Ibid.,* S. 698.

Zuschauers nicht vertreten ist. Dies hat zur Folge, dass nichts vom Phantasie-Ich, nichts vom absoluten Hier, also dem Leib, deshalb nichts vom Phantasieleib mit dabei ist, denn Husserl schreibt vom „nicht als leibliches oder gar perzeptiv dargestelltes Ich…“. Ich bin nicht dabei als empirischer Mensch, „sondern als Korrelat der Stimmung“. Laut Richir gibt es keine andere Möglichkeit dies zu verstehen als zu denken, dass „ich nur als Korrelat der völlig nicht lokalisierten Stimmung da“ bin[240] (*j'y suis quant à la Stimmung entièrement illocalisé*). Damit handelt es sich nicht mehr um das Ich, das im Leib oder Phantasieleib verankert ist. Der Grund hierfür ist, dass wir nicht mehr von einer Orientierung eines Hier (lokalisiert im Leib), von dem aus wir uns ein Da (lokalisiert im Leib) vorstellen, ausgehen.[241]

Die Stimmung ist in der dargestellten Landschaft nicht lokalisierbar. Da beim Korrelat der Stimmung in ihrer objektiven Darstellung weder der Leib noch der Phantasieleib (die *Phantasia* spielt hier keine Rolle) zu finden (nicht lokalisierbar) ist, meint Richir, dass der Phantomleib hier tätig sein müsse. Aber der Phantomleib sei wie ein „flüchtiger und nicht lokalisierter Leib“. Unabhängig von den Fällen, in denen Stimmung durch den Phantasieleib und den Leib gelebt werden kann – wenn dies geschieht, dann ist die Stimmung nicht auf den Phantasieleib und den Leib, sondern auf das *quasi gesetzte Bildsujet* zurückzuführen –, haben wir jetzt einen anderen Fall, in dem die Stimmung im *nicht gesetzten* (nicht positionellen) *Bildobjekt* geschehen kann. Damit diese Idee klar wird, könnte man sagen, dass der Phantomleib das Bildobjekt einsetzt, um die Stimmung zu „figurieren“, obgleich es dem Bildobjekt an Positionalität oder Setzung in der Wirklichkeit mangelt. Aber wie wird das Bildobjekt eingesetzt? Dies passiert laut Richir, sobald die *Phantasia* in die Imagination architektonisch umgesetzt wird (architektonische Transposition), *i.e.* sobald die *Grundlage der Phänomenologie in der Phantasia verlassen wird.* In dem Moment reden wir nicht mehr vom Phantasieleib sondern vom Phantomleib. Dadurch verflüchtigt sich die Stimmung (*Affektion*) und verdunstet in einen *Phantomleib.*[242] In diesem Fall geht die Stimmung (*Affektion*) in einen Affekt durch eine architektonische Umsetzung über. Der Affekt wird nicht als diffuse, inchoative Färbung der Landschaft, also als Eindrücke in der Phantasieleiblichkeit erlebt. Die Quelle dieses Affektes, so schreibt Richir, ist nirgends („null part“). Sie geht aus der Nichtlokalisation im Phantomleib hervor.

[240] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 23.

[241] Cf. *Ibid.*

[242] Cf. *Ibid.* S. 25.

Diese Verwandlung des Phantasieleibs in einen Phantomleib geht Hand in Hand mit dem Aufkommen der Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit (*Leibhaftigkeit en sécession*) – ein Begriff, den Richir von Ludwig Binswangerübernimmt. Mit der Leibhaftigkeit oder der „Impressionabilität" ist die Transpassibilität des Leibes angesichts von Eindrücken gemeint. Diese Eigenschaft des Leibes ermöglicht es ihm, als „Sitz von Empfindungen und Gefühlen"[243] zu fungieren und Eindrücke empfangen zu können. Der Leib verliert dieses Vermögen, sobald er als *Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit* fungiert, genauso wie beim Verlassen der Grundlage der Phantasieleiblichkeit und durch das Verfallen in die Phantomleiblichkeit.

Die Konsequenz dieser beiden Verwandlungen – *vom Phantasieleib zum Phantomleib und von der Leibhaftigkeit zur Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit* – für die Stimmung (Affektion) benennt Richir wie folgt:

> Der Leib und sogar der Phantasieleib können, noch einmal, Stimmung wirklich nicht so ausschließlich als mit ihnen verbundene Quelle („subjektiv") erleben, sondern über das quasi-gesetzte *Bildsubjekt* [...] durch die architektonische Umsetzung der *Phantasia* in die Imagination kann Stimmung gleichzeitig im Bildobjekt (oder in der „perzeptiven *Apparenz"* der Imagination) aufgenommen, in den Phantomleib „verdampft" oder „atmosphärisiert" werden, d.h. in einem „Affekt" genommen zu werden, der nicht als diffuse Färbung gelebt wird (nicht in Erfahrung erfüllt) wie diffuse Färbung aufgenommen werden.[244]

Mit anderen Worten: während der Leib und der Phantasieleib die Stimmung anhand des quasi-positionellen Bildsujets erleben, wird diese Stimmung anhand des Bildobjekts aufgenommen, sobald die Umsetzung der *Phantasia* in die Imagination zum Phantomleib führt. In diesem letzten Fall ist die Stimmung kein „Akt" der „Quasi-Position" sondern sie kommt aus dem Nichts (*de nulle part*): Das heißt sie entsteht aus einer „Nichtlokalisation" im Phantomleib. Dies hat zur Folge, dass die Affektivität nicht mehr in der Phantasieleiblichkeit erlebt wird.

---

[243] Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich,* Berlin: Suhrkamp Verlag 2011, S. 289.

[244] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 24: „Le Leib et même le Phantasieleib peuvent éprouver réellement de la Stimmung non pas, encore une fois, comme exclusivement rapportée à eux comme source (‚subjective'), mais à propos du Bildsujet quasi-posé […] dans le même moment, par la transposition architectonique de la phantasia en imagination, la Stimmung peut être prise au Bildobjekt (ou dans l' ‚apparence perceptive' de l'imagination), s'‚évaporer' ou s', atmospheriser' au phantomleib, c'est à dire être prise en une „affect" non vécu (non accompli en vécu) comme coloration diffuse."

Sie ist „nicht einmal mehr subjektiv.“[245] Sie erscheint nur in der fiktiven Illusion, als wäre sie die objektive Darstellung einer „objektiven Stimmung.“[246] Auf diese Weise haben wir es mit einer Spaltung zwischen dem *Phantasieleib* und dem *Phantomleib* zu tun. Diese Spaltung entspricht der Setzung entweder des Bildsujets oder des Bildobjekts.

In der fortgesetzten Deutung des nachfolgenden Abschnittes von Nr. 16 Hua XXIII konnte Richir die Spaltung betonen, die für ihn bei der Betrachtung eines Kunstwerks geschieht. Es ist die Spaltung zwischen „der schwebenden und phantommäßigen Quasi-Stimmung“ und der „Quasi-Einfühlung“,[247] also durch Bildobjekt und Bildsujet, oder besser gesagt zwischen *Phantomleib* und *Phantasieleib*. In Letzterem werden die Erlebnisse oder Gedanken der dargestellten Charaktere durch die Einfühlung nicht in „Präsenz“ sondern in „*Appräsenz*“ „apperzipiert“. Für Husserl gehören die dargestellten Gedanken und Erlebnisse nicht zu den dargestellten Charakteren, auch wenn die Kunstwerke „mannigfache Stimmungen, Gedanken usw.“ darstellen.[248] Ist das Erlebnis aber dem Betrachter gegeben, dann durch die Einfühlung, wobei der Phantasieleib bei der Einfühlung tätig ist.

Es gibt also für den Betrachter zwei Möglichkeiten: Entweder erlebt er das Kunstwerk durch die Einfühlung, wo der *Phantasieleib* in dem Abstand zwischen den dargestellten Stimmungen oder Gedanken und deren Zugehörigkeit zu den dargestellten Charakteren agiert, oder er stellt sich diese Gedanken (oder das Leben, die Stimmungen), das Erlebnis der anderen durch die Imagination vor. Bei der ersten Möglichkeit gelangt er im *Phantasieleib* zur „Sache“ (als Bildsujet), ohne dass man diese als ein Ding versteht. Bei der zweiten Möglichkeit gelangt er im *Phantomleib* zur „perzeptiven Erscheinung“, welche für Richir als ein Fiktum gilt. Der Vorgang, der bei der letztgenannten Möglichkeit gemeint ist, ist nur durch die atmosphärische Nichtlokalisierbarkeit des Phantomleibs möglich. In *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace* versteht er diese Nichtlokalisierbarkeit des Phantomleibes an manchen Stellen als einen imaginären Raum, der überall ist, aber zugleich nirgendwo. Damit kommt Richir zu einer entscheidenden Abgrenzung zwischen *Phantasieleib* und *Phantomleib*:

> Darunter verstehen wir, dass das, was den *Phantasieleib* vom *Phantomleib* unterscheidet, darin besteht, dass *das erste nichtdarstellbar ist, während es ein absolutes Hier*

[245] *Ibid.,* S. 25.

[246] *Ibid.*

[247] *Ibid.*

[248] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 476 f.

> *umfasst (es ist spatialisierend),* während *das Zweite, um ebenfalls nichtdarstellbar zu sein, jedoch nicht lokalisiert und nichtlokalisierbar ist, sein „Hier" als „Zentrum" ist überall und nirgendwo.*[249]

Wie wir schon erwähnt haben, entsteht also der Phantomleib durch eine architektonische Umsetzung der *Phantasia* in die Imagination. Aber die oben zitierte Stelle markiert auch einen sehr wichtigen Punkt: die Nichtlokalisierbarkeit des Phantomleibes und die dazu gehörende Verflüchtigung des Ich, des Leibes. *Genau diese Eigenschaften des Phantomleibes haben zur Folge, dass er nicht in die Intentionalität des Bildsujets, die in der Imagination anvisiert wird, sondern in die Irrealität des Bildobjekts übergeht.*[250] Als „irreal" verfügt der Phantomleib über keine „Position". Wenn wir also in Bezug auf die Geistesstörungen vom Phantomleib reden, meinen wir, ihn dem Bildobjekt und nicht dem Bildsujet zu zuordnen.

4.6.2.1 Die Nichtlokalisierbarkeit des Phantomleibes und die „Scheinperzeption"

Aufgrund der bisherigen Analyse lässt sich fragen, welche Konsequenzen die Nichtlokalisierbarkeit des Phantomleibs für das Reale haben könnten. Kann sie uns zum wahren Selbst und zu echtem Inhalt führen?

Die Eigenschaft der Nichtlokalisierbarkeit verweist auf die *Nicht-Positionalität* des Bildobjekts. Was wir diesem Ergebnis entnehmen können, ist nichts anderes als die Tatsache, dass das Bildobjekt gar nicht existiert. Bei jeglicher Beziehung zum Bildobjekt würde es sich um eine „*apparence perceptive*" (*perzeptive Apparenz*) oder – um es mit Schnell auszudrücken – um eine „Scheinperzeption" (*perception apparente*) handeln. Die Konsequenz für den Phantomleib ist dadurch diese: er existiert nicht, denn ihm wird diese „perzeptive Apparenz" zugeschrieben. In *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* zeigt Richir an vielen Stellen, wie dabei das Bildobjekt vermittels der *Eidola* oder der *Simulacra* ohne Erfolg dargestellt wird.

Die Phantomleiblichkeit taucht in *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* in Bezug auf die Entleiblichung (*desincarnation*) des Sehens auf. Bereits in einem früheren Kapitel wurde erklärt, wie der Blick mit der „perzeptiven" *Phantasia* zusammenhängt, sich vom Sehen unterscheidet, und in der transzendentalen Interfaktizität eine große Rolle beim Austausch zwischen Mutter

[249] Richir, *op. cit.,* S. 25: „Par là, nous comprenons que ce qui différencie le *Phantasieleib* du Phantomleib, c'est que *le premier est infigurable tout en comportant un ici absolu (il est spatialisant), alors que le seconde, pour être lui aussi infigurable, est cependant ilocalisé et illocalisable, son „ici" comme „centre" étant partout et nulle part."*

[250] Cf. *Ibid.*

und Kind spielt. Die Art von Perzeption zwischen beiden – also zwischen Mutter und Kind – gelingt anhand der „perzeptiven" *Phantasia*-Affektionen. Die gelungene leibliche Unterstützung und Erweckung des Blickes des Kindes scheitert aber, wenn die Komponenten der *Phantasia,* Affektionen und Leiblichkeit durch eine architektonische Umsetzung in die Imagination verdunsten. Gehen *Phantasia* und Leiblichkeit dabei verloren, dann wird der Blick zum Sehen, sodass der Vorgang in die Phantomleiblichkeit gelangt. Auch da wird die Verankerung der Erlebnisse im Leibkörper (Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit) abgetrennt. Was übrig bleibt ist nur ein Leib, der als Phantom fungiert. Das Sehen schweift und wandert herum. Es ist überall und nirgendwo. Der Mangel an Lokalisierbarkeit des Sehens (oder des Phantomleibes) wird durch einen imaginären Raum eingeholt, der der einzige mögliche Raum des Phantomleibs ist.

Bei einer traumatischen Situation kann dieser imaginäre Raum durch die Unterbrechung des Schematismus erfolgen; wir wissen, dass die Reflexivität des Denkens ohne diesen Schematismus nicht stattfinden kann. Denn durch diese Unterbrechung kann das fundamentale Element – im Sinne Platons –, das wir in dieser Arbeit als den originären Abstand verstehen, in den imaginären Raum des Phantomleibes umgesetzt werden – nicht in „Präsenz" sondern in „Appräsenz", wo das Element der Eidola[251] oder das *Simulacrum*[252] erscheint. Wir sehen, dass all diese Eigenschaften der Nicht-Positionalität des Phantomleibs entsprechen und, dass der entsprechende Leib nicht in der Lage ist, eine Urimpression zu empfangen.

Während die *Phantasiai-Affektionen* in der Chora als ihrem Ort genährt werden, ist der Phantomleib der Ort der *Eidola*, des *Simulacrum.*[253] Wenn das so ist, was können wir dann vom Status des Subjekts der imaginativen Intentionalität erwarten? Richir beantwortet diese Frage so, dass das „Subjekt" (in Echt gibt es diese Subjektivität nicht) dieser „perzeptiven" Apparenz irrt. Es sei ein falsches

[251] Das Element der *Eidola* ist laut Richir ungreifbar, unendlich, flüchtig, ohne Seinsetzung. Es ist formlos, ohne eine Seinsetzung, ohne *Chora,* Leiblichkeit usw. denn es ist keine Empfängerin oder Anmee. Es existiert also weder im Raum noch in irgendeiner Ausdehnung. Dieser Begriff stammt ursprünglich aus dem philosophischen System von Demokrit. Die *Eidola* ermöglichen die Wahrnehmung dadurch, dass sie sich von der objektiven Welt absondern und durch die Sinnesorgane die Sinnlichkeit vermitteln können.

[252] Das *Simulacrum* präsentiert sich *als Erscheinen* der Erscheinung von sich selbst, wobei *dasselbe* Erscheinen der Ort der Phänomenalität allen Erscheinens ist. Man sieht, dass das Selbst oder eben das „Phänomen" sich selbst legitimiert, sodass man keine Möglichkeit hat, es von einer „Scheinperzeption" zu unterscheiden. Wir werden diesen Begriff im achten Kapitel noch einmal genauer thematisieren.

[253] Cf. Richir, *op. cit.*, 2006a, S. 371 & 376.

Ich, dessen Konstitution eine Illusion ist. Anhand seiner anonymen und intentionalen Zielsetzung (Bildsujet) hält dieses Selbst an seinem doxatischen Inhalt fest, der aber in jedem Falle falsch und eine Scheinperzeption sei.[254] Dieses Subjekt wird wegen solcher Schein-Eigenschaften einem echten Subjekt entgegengesetzt, welches in der *Phantasieleiblichkeit* wurzelt.

4.6.2.2 Der Phantomleib bei leiblich Kranken (Trauma) und das Problem der Weltbezüglichkeit

Wir haben oben schon darauf hingedeutet, dass die Phantomleiblichkeit und die Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit immer Hand in Hand gehen, sodass sie es Richir erlauben, Geistesstörungen zu beschreiben und somit eine psychopathologische These in der Phänomenologie zu bezeugen. Was sind dann die Konsequenzen des Zusammenspiels der Phantomleiblichkeit und der Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit für die leiblich, geistig gestörten Menschen? Oder besser ausgedrückt, wie könnten wir Geistesstörungen in Bezug auf die Phantasieleiblichkeit und die Leibhaftigkeit charakterisieren? Was macht ihre *Phantasia* und Leibhaftigkeit aus?

Diese Frage erlaubt es uns, das Trauma als ein Phänomen der Geistesstörung zu untersuchen. Wie ist ein Trauma zu verstehen? Es entsteht aus einem Unvermögen des Leibes heraus, Impressionen (Urimpression bei Husserl) von außen zu empfangen[255], die ins Bewusstsein treten, und die von dort durch die Schematisierung getragen werden wollen. Sobald diese Eindrücke bzw. Impressionen nicht von der Grundlage der *Phantasia* und der Leiblichkeit getragen werden können, sobald sie auf ein Hindernis treffen und nicht wirklich gelebt werden, so spricht man von Trauma. Dieses Vermögen, Eindrücke, Empfindungen oder Impressionen zu empfangen – „Impressionabilität" bei Richir – wird aber nicht als traumatisch angesehen, solange die Eindrücke (auch wenn diese oft etwas Unvorhersehbares, etwas Unerwartetes mit sich bringen) ins Bewusstsein treten können. Vielmehr bilden sie das, was Richir die andere „Quelle der *Phantasia*"[256] nennt. Richir spricht davon, dass die *Phantasia* so „ernährt" wird; so werden die

[254] Cf. *Ibid.* S. 374.

[255] Cf. Gondek & Tengelyi, *op. cit.,* 2011, S. 289. Hier soll erklärt werden, dass ich diesen Autoren für ihre Erklärung dieser Problematik dankbar bin.

[256] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 254: „Was wir dunkle ‚Empfindungen' als ‚eine weitere Quelle der Phantasie' nennen, ist nicht *ipso facto* traumatisch" („Ce que nous nommons les ‚sensations' obscures comme autre source de la phantasia ne sont pas *ipso facto* traumatiques". Vielmehr sei die Leibhaftigkeit der „Ort des ‚transzendentalen Schlafs' des Proto-Ontologischen, an den die Leiblichkeit ursprünglich gebunden ist." *(Ibid.*: „le lieu du ‚sommeil transcendantal' du proto-ontologique, auquel la Leiblichkeit est origiinairement attachée."

Eindrücke und Urimpressionen erlebt. Beim Traumatischen hingegen werden sie nicht erlebt. Die *Phantasia* ist sozusagen beschlagnahmt.

Um diese Idee klar zu machen, präzisieren wir sie jetzt anhand der Erfahrung des anderen. Während der andere Leib dort dem gesunden Leib hier durch eine *nichtspiegelnde, aktive Mimesis von innen*[257] durch den Phantasieleib „zugänglich" sein kann, ist dies beim geistig Kranken umgekehrt. Denn zwischen einem „Hier" und einem „Dort" ergibt sich für ihn kein Sinn, da Sinn sich so überhaupt nicht erzeugen kann. Der Leibkörper des anderen dort wird nicht als Leib sondern als Körper „apperzipiert". Entweder wird er als zu viel (*Überschuss*) oder als ganz wenig (oder gar nicht; Mangel) „apperzipiert". Dies ist der Grund, warum Richir meint, der andere sei in dieser Sichtweise „gerade dabei auszusterben" (*en voie d'extinction*).[258] Diese Problematik erhellt auf der Grundlage des Modells der interfaktischen Beziehung zwischen Säugling und Mutter. Diese Grundlage ist die der Primordialität. Der Überschuss oder der Mangel des anderen (z. B. der Mutter in Winnicotts Sinne) verweist daher auf einen Überschuss *von* und auf einen Mangel *an* Leiblichkeit (also ein Mangel an *Phantasia* und der Grundlage der *Primordialität*). Diese Situation drängt das Selbst an die Grenze des Zusammenbruchs; sie hängt mit dem sogenannten „fear of breakdown" zusammen, wie Winnicott[259] gezeigt hatte. Spricht man hier von einer Angst vor dem Zusammenbruch, dann geht es nicht um den Zusammenbruch des Körpers sondern um den der Leiblichkeit als des leiblichen Verhältnis zwischen dem Selbst und der Außenwelt, zwischen Mutter und Säugling. Wir haben es hier also mit einem „Trauma"[260] zu tun. Noch einmal: es besteht hier eine Schwierigkeit des

---

[257] Siehe das nächste Kapitel. Aber dieser Begriff der nichtspiegelhaften, aktiven *Mimesis* von innen verweist auf den Zugang zu anderen aus der Grundlage der *Phantasia* ohne das Eingreifen einer passiven, anschaulichen bildhaften Darstellung, die den anderen verdinglichen kann.

[258] Cf. Richir, *op. cit.,* S. 282.

[259] Winnicott hat gezeigt, dass diese bedrohliche Angst vor dem totalen Zusammenbruch auf einen früheren Zusammenbruch zurückzuführen ist. Dabei herrschen die ursprünglichen Qualen oder auch Ängste. Die Angst davor könnte mit einer Angst aus der Vergangenheit zusammenhängen, die vielleicht noch nicht bewusst erlebt ist. Im schlimmsten Fall führen diese Ängste zum Verlust des Sinnes für die Realität, sodass sich der geistig (leiblich) Kranke nicht mehr kohärent auf die Welt beziehen kann. Cf. Donald Woods Winnicott, *Fear of Breakdown*, in: International Review of Psycho-Analysis 1 (1974), S. 103–107. Cf. auch dazu Gondek & Tengelyi, *op. cit*., 2011.

[260] Trauma übersetzt Richir an vielen Stellen von *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* mit dem „negativen Erhabenen". Wir werden diesen Punkt in einem späteren Kapitel beleuchten.

Selbst, sich auf die Außenwelt zu beziehen – also Eindrücke aus der Außenwelt zu empfangen.

Zweitens ist die Spaltung eine Wirkung des Traumas auf die geistig-leiblich kranken[261] Menschen. Richir greift auf den Begriff der *Ichspaltung in der Psychoanalyse* zurück, um einen geistigen Zustand zu beschreiben, in dem zwei unterschiedliche mentale Einstellungen nebeneinander stehen, auch wenn sie nicht aufeinander wirken.[262] In Sigmund Freuds *Abriss der Psychoanalyse* wird dies so beschrieben, dass es eine Einstellung gibt, die der Realität Rechnung trägt und eine andere, die das Ich von der Realität trennt.[263] Richir nimmt diese Idee in seine Leibthematik auf. Oben haben wir herausgestellt, dass sich die Spaltung zwischen dem Phantasieleib und dem Phantomleib (dem Bildsujet und dem Bildobjet) zeigen lässt und wir haben auch gezeigt, dass die Phantomleiblichkeit immer Hand in Hand geht mit der Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit. Die Idee dieser Spaltung ist aber eine Auswirkung des Traumatischen. Binswangers *Über Ideenflucht*[264] (1933) und *Drei Formen missglückten Daseins*[265]*: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit* z. B. zeigen unterschiedliche Fälle. Ein Beispiel, das Richir selbst in *L'écart et le rien* zitiert, kommt dabei auf den Sinn zu sprechen. Es handelt sich um einen schizophrenen Vater, der mitbekommt, dass seine Tochter an Krebs erkrankt ist und dass es für sie keinen Ausweg außer dem Tod gibt. Er will ihr eine Freude bereiten und kauft für sie an ihrem Geburtstag einen sehr hübschen Sarg. Der Vater hat keine Einfühlung für seine Tochter. Er ist

[261] Hier wollen wir anerkennen, dass eine Schwierigkeit bei einer groben Behandlung der Psychopathologie entstehen könnte, wenn wir hier nur undifferenzierte Begriffe wie die „Kranken", „leiblich Kranken", das „Trauma" oder „Psychopathologien" verwenden, ohne dabei auf genaue Krankheitsbilder einzugehen. Vielleicht lässt sich dieses Fehlen eines bestimmten Krankheitsbildes in Bezug auf die leiblich Kranken dadurch erklären, dass eine solch detaillierte Analyse, die Richir bereits in *Phantasia, Imagination et Affectivité* vorgenommen hatte, über den Rahmen unserer Arbeit hinausgeht. Uns ist bewusst, dass es weder ersichtlich ist, weshalb und inwiefern ein Trauma bei einem „leiblich Kranken" anzutreffen sein sollte, noch ist es glaubwürdig, dass alle Psychopathologien (oder auch nur die meisten) auf ein „Trauma" zurückzuführen seien. Aus diesem Grund könnten zukünftige Forschungen dieser Lücke Aufmerksamkeit schenken.

[262] Cf. Gondek & Tengelyi, *op. cit.*, 2011. S. 292.

[263] Cf. Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse,* in: Ders., *Gesammelte Werke,* Bd. XVII, Frankfurt am Main: Fischer, 1999 S. 63–138, hier S. 133.

[264] Cf. Ludwig Binswanger, *Sur la fuite des Idées,* übersetzt von Michel Dupuis, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2000.

[265] Cf. Ludwig Binswanger, *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tübingen: De Grutyer 1956.

gespalten.[266] So ist dieser Fall ein gutes Beispiel für die Spaltung zwischen der Intentionalität und der Subjektivität. Man kann von einer Intentionalität sprechen, die aber nicht auf einen geistig kranken Menschen (als Subjekt) zurückzuführen ist. Die Intentionalität, um die es hier geht, ist von der Imagination ernährt. Sie ist deshalb von einem Phantomleib erfasst.

Mit der Spaltung der Leiblichkeit und der Leibhaftigkeit räumt die Leiblichkeit einen Platz in sich ein, der jedoch eigentlich eine Leere ist. Den leeren Raum kann nur eine „Proto-Darstellung im Phantom" einnehmen. Die durch die Spaltung der Leiblichkeit hervorgerufene Leere wird also durch die Stiftung der Imagination gefüllt. Die Imagination geht mit dem Ziel einher, „das Nichtdarstellbare (der *Phantasia* und deren Leiblichkeit) darzustellen" und greift dabei auf „intentionale Bedeutsamkeiten" mit den in der „Leibhaftigkeit in der Abgeschiedenheit" begrabenen „Affekten" zu,[267] die schon als „Struktur der imaginativen Intentionalitäten der imaginativen Bedeutsamkeit ohne intuitive Figuration" (*„structure d'intentionnalités imaginatives de significativités imaginatives sans figuration intuitive"*) gestiftet[268] sind. Es sind diese gestifteten imaginären Bedeutsamkeiten (Signifikanz), die dem Pseudo-Primordial (dem leiblich Kranken mangelt es an einem *primordialen Leib*) seine Konsistenz geben. Dabei ist alle *Primordialität* ausgeschaltet, es sei denn sie wird als die Illusion der Pseudoprimordialität verstanden.

Sobald das Ich zum phantommäßigen Leib wird, kann sein Bezug durch die „Apperzeption" zum Leibkörper (nun Körper, Phantom) dort keinen Sinn ergeben. Da es kein Dort mehr gibt sondern lediglich einen „Schein" oder einen „Körper" oder ein „Phantom" – denn der phantommäßige Leib ist durch eine Einsamkeit gekennzeichnet; es geschieht kein Austausch wie in der Interfaktizität – kann es

[266] Cf. Richir, *op. cit.,* 2015, S. 232.

[267] Cf. Richir, *op. cit., 2004,* S. 282.

[268] Die Bedeutsamkeiten haben schon seit der ersten Instanz der Stiftung Bestand. Sie haben daher ihre eigene Kinästhesie. In diesem Sinne ist ihre Kinästhesie schon in der Potentialität. Die Struktur der Bedeutsamkeiten zwingt den „Leib", damit die Kinästhesie umgesetzt wird. Die Potentialität der Kinästhesie kann jedoch zur Imagination verleitet werden, wenn diese Bedeutsamkeiten zu viel (Überschuss) oder zu wenig (Mangel) in die Leere umgesetzt werden. Dann wird der andere zu viel oder zu wenig „apperzipiert". In dieser (zweiten) Instanz wird die Struktur der Bedeutsamkeit zum Phantasma (Trugbild). Gemeint ist hier der psychoanalytische Kontext. (Cf. *Ibid.* S. 284). Das Phantasma fixiert sich zum blinden, anonymen, unbewussten Gedrängten, das mit Affekten vergleichbar wäre – jedoch mit dem Unterschied, dass dessen Bedeutsamkeit im Phantomleib verdunstet ist (Cf. *Ibid.*). In diesem Zusammenhang bezeichnet das Phantasma jene Struktur der fiktiven Bedeutsamkeit ohne den anderen, denn das, was dort „apperzipiert" wird, ist nichts anderes als „Phantom". (Cf. Richir, *op. cit., 2006a,* S. 380.)

keinen Abstand und somit keine Reflexivität[269] geben, die sonst zur Genese des Sinns[270] führen könnte. Das ist die Bedeutung von Richirs Satz: Es gibt „keinen Sinn, der dort in der Präsenz gemacht würde, also gibt es dort nichts mehr, was in der Präsenz zu *temporalisieren* ist.“[271] Der Mangel an Sinn wird durch eine Struktur der Bedeutsamkeit ersetzt, die immer wieder in einer Gegenwart ohne Präsenz wiederholt wird, auch wenn diese Gegenwart nur fiktive Bedeutsamkeiten trägt. Der Grund ist nämlich, dass die Gegenwart des *Phantasmas* im Trauma nicht wirklich gelebt (erlebt) wird, wie es in lebendiger Gegenwart im inneren Zeitbewusstsein, im Sinne Husserls,[272] der Fall ist. Ist sie aber erlebt, dann das nur als „fiktive“.

Der oben eingeführte Begriff der Bedeutsamkeit verweist auf das Phantasma, das bei Lacan den Freud'schen Begriff der *Urphantasie* übersetzt. Das Phantasma beschreibt einen Zustand der geistig-leiblich kranken Menschen. Es ist eine Erkrankung der Imagination und bezeichnet „eine in der Einbildung ausgemalte und bildlich fixierte Szene, die sich nach einem mehr oder weniger feststehenden Szenario abspielt und von der das jeweilige Vollzugs-Ich dieses imaginativen Aktes geradezu fasziniert ist.“[273] Schon in diesem Zitat wird eine wichtige Eigenschaft des Phantasmas ersichtlich: Die Fixierung einer Bildlichkeit, einer imaginativen Szene. Die Fixierung zeigt sich durch die ewige

---

[269] Dies erklärt warum Richir Trauma mit Sehen (*voir*) ohne Blick (*regard*) oder *Phantasia* vergleicht. Es mangelt dabei an einem Erlebnis (*vécu*). Das Sehen ist fixiert und kann nicht von der Lebendigkeit der *Phantasia* angetrieben werden.

[270] In *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* schreibt Richir, dass es im Trauma eine Verschiebung der Phase des Sprachlichen (*langage*) gibt. Da das Sprachliche (*langage*) in Richirs Phänomenologie mit ichoativem anonymen Sinn zu vergleichen ist, kann man es so verstehen, dass der Sinn, der sich im Trauma bildet, nichts mit dem Realen sondern mit dem Fiktiven zu tun hat. Es gibt dabei nichts Sinnvolles, außer dem *Simulacrum.* So ist das „Sinnvolle“ einfach ein *Simulacrum.*

[271] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 285.: „aucun sens qui se ferait là-bas en présence, donc qu'il n'y a plus là à t*emporaliser* en présence“.

[272] Beim Trauma wird Bewusstsein durch die Struktur der imaginativen Intentionalität ersetzt, wobei die imaginativen Bedeutsamkeiten jedoch ohne anschauliche Darstellung gegeben werden. Die imaginative Intentionalität wird von der Urphantasie strukturiert. In der Psychoanalyse ist diese als Urphantasie (Urphantasma, „fantasme originaire“) bekannt, wobei der Begriff Urphantasie auf unbewusste imaginäre Szenen aus der Kindheit zurückgeht. Die anschauliche Darstellung wird von der Zirkulation von Affekten geregelt. Die Idee ähnelt dem Traumzustand, wo das fundamentale Element in ein imaginäres Element der Phantasie umgesetzt wird, da das vorige den Kontakt mit der Chora und deshalb mit dem Schematismus verloren hat. Cf. Richir, *op. cit.*, 2006a, S. 380.

[273] Gondek & Tengelyi, L. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 294.

Wiederkehr der gleichen Szene.[274] Deshalb mangelt[275] es dabei an einer symbolischen Stiftung (stattdessen kann man von einem ‚unbewussten Symbolische' sprechen), denn es werden „keine neuen Lern- und Bearbeitungsmöglichkeiten und eben deshalb auch keine Möglichkeiten von Weiterführung und Überlieferung eröffnet."[276] Und zweitens ist das Phantasma solipsistisch.[277] Es ist eine Bedeutsamkeit ohne andere. Der ganze Vorgang ist geschlossen. Es gibt hier nichts Neues, nichts Unerwartetes; keine Neuigkeit oder Überraschung[278] aus der Außenwelt sondern nur eine ewige Wiederholung des gleichen kodierten Musters.

Mit der Phantomleiblichkeit will Richir solche Instanzen des Unvermögens des Leibes in Ansehung der Außenwelt aufweisen. Der Leib verfügt in dieser Verfassung nicht über das Vermögen, die Außenwelt zu empfangen. Ferner sind die Phantomleiblichkeit und die Leibhaftigkeit in der Abgeschiedenheit eine Instanz, die die Sinnhaftigkeit des Leibes indirekt und *a contrario* dadurch bezeugen, dass das Selbst keinen Sinn bilden kann. Ist der primordiale Leib oder ein solipsistisches Selbst nicht dazu in der Lage, Sinn zu tragen, weil es diesem Selbst an Abstandslosigkeit und deshalb an Reflexivität mangelt, so vermögen es auch der Phantomleib und die Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit nicht, sich zur Welt in Beziehung zu setzen und mithin keine Reflexivität hervorzubringen, die zum Erzeugen des Sinns erforderlich ist. Somit haben wir ein klassisches Beispiel für das Irreale, in dem das Leben keinen Sinn ergibt.

Nachdem wir nun verdeutlicht und auf indirekte Weise und *a contrario* durch den Phantomleib bestätigt haben, dass der Leib ein Träger des Sinns ist, wenden wir uns im folgenden Abschnitt unserem ursprünglichen Ziel zu, die Idee des Selbst *als unmögliche Möglichkeit* herauszustellen. Wir fangen mit der Unmöglichkeit des Selbst an.

---

[274] Cf. *Ibid.,* S, 295.

[275] Es ist problematisch zu meinen, es mangele hier an dem Symbolischne. Man könnte auch von einem unbewussten Symbolische sprechen, denn das Unbewusste, auf das das Phantasma zurückgeht, ist ein Beispiel für eine symbolische Stiftung.

[276] *Ibid.*

[277] Cf. *Ibid.*

[278] Cf. *Ibid.*

4.6.3 Die *Unmöglichkeit des Selbst*: Die Unbeherrschbarkeit des transzendentalen Selbst durch das Ideal

Um diesem Konzept der *Unmöglichkeit* Rechnung zu tragen, wenden wir uns nun zunächst der Idee der transzendentalen Geschichte des Selbst zu, um daraus die Idee dieser Unmöglichkeit herauszuarbeiten. Gibt es einen Anfang, das heißt wird das Selbst gestiftet, dann kann man von einer „transzendentalen Geschichte" (im Sinne Husserls) dieses Selbst ausgehen, die laut Richir mit der „inneren Lebensgeschichte" verbunden werden kann. Transzendentalität setzt aber jede faktische Geschichte außer Kraft.[279] Das, was mit der „transzendentalen Geschichte" gemeint ist, sind die Stiftungen „von Habitus und Sedimentierungen" der impliziten Sinnhaftigkeit.[280] Ein Beispiel solch einer Stiftung von Habitualitäten des Selbst entnimmt Richir Husserls *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, wobei er sich auf die folgenden zwei Formulieruengen bezieht: Einerseits auf die Rede vom „Ich", das jeweils Einheit aus seiner Habitualität habe aus „Einheit eines aktuellen Interesses"[281] und erläuternd dazu: „Das in fester Habitualität Interessierende und als interessant Apperzipierte: das Bedeutsame, mit zugehörigen Charakteren der Bedeutsamkeit."[282] Es geht hierbei um das Subjekt, darum, was es in seiner Bedeutsamkeit ausmacht. Laut Richirs Auslegung von Husserl ist dieses Selbst buchstäblich durch Habitualitäten, durch sedimentierten Sinn als Bedeutsamkeit zusammengewoben. Es ist durch vielfältige Stiftungen bestimmt. Man kann ein Selbst also nicht erforschen ohne diese Stiftungen in Betracht zu ziehen, die es bestimmen.[283] Das ist die Idee Husserls und gehört zur genetischen Phänomenologie, was aber nicht bedeutet, dass jede statische Phänomenologie, deren Interesse nur die intentionale Analyse der noetisch-noematischen Korrelation ist, diese genetische Dimension ausschließt. Die Geschichte des Selbst beinhaltet diese Habitualität. Dazu präzisiert Husserl: „Der habituellen Person, wie sie jeweils ‚ist' (und nicht bloss zentrierender Pol ist), entspricht als Korrelat die Umwelt der Person, und zwar die aktuell erfahrene."[284] Diese Idee ist auch

[279] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 229.

[280] Cf. *Ibid.*

[281] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana,* Bd. XV., Iso Kern (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff, 1973b. S. 54.

[282] *Ibid.*

[283] Cf. Richir, *op. cit.,* 2004, S. 394.

[284] Husserl, *op. cit.,*1973a, S. 55.

in vielen Passagen von Nummer Vier des dritten Teiles des Buches weiter entwickelt worden und an mehreren weiteren Stellen zu finden. Aber für Richir geht es nun um die implizite Sinnhaftigkeit bei der Stiftung des Selbst.

Der Sinn ist laut Richir in der Potenz oder in den Möglichkeiten, die mit der Existenz von Stiftungen vorliegen. Durch den implizierten Sinn werden symbolische Traditionen übermittelt, wobei auch die Möglichkeit, diese Traditionen durch eine Erarbeitung erneut zu erfinden, immer besteht. Richirs genetische Phänomenologie verteidigt in diesem Zusammenhang die Idee, dass diese Stiftungen an jedes Selbst gekettet sind, ohne dass wir von ihnen freigesprochen werden könnten. Dies impliziert, dass die transzendentale Geschichte jedes Selbst durch ein komplexes, historisches Werden gekennzeichnet wird, das wiederum von ineinander verflochtenen sedimentierten Sinnen und Habitus durchdrungen wird; dies macht es schwer, das Selbst als dieses oder jenes zu erfassen. Es handelt sich hier auch um die Kinästhesie des Leibes, der *Phantasia* usw. Da keine Stiftung als Ereignis in einer datierbaren Zeit stattgefunden hat,[285] besteht Richir auf der transzendentalen Dimension der hier gemeinten Geschichte, die über das Erinnerbare im menschliche Gedächtnis hinausgeht.

Zu dieser „inneren Lebensgeschichte" des Selbst kann man eine zweite Geschichte (meine, die des anderen oder der Gesellschaft) mehr oder weniger von außen hinzufügen oder sie zum Teil überlagern. Was der Erzähler der Geschichte tut ist nämlich, die Apperzeptionen der Innerlichkeit, zu der er keinen Zugang in *Urpräsenz*, sondern in *Appräsenz* hat, mit der anschaulichen Darstellung des Leibkörpers, zu dem er Zugang in der Präsenz hat, zusammenzufügen. An dem Punkt zeigt sich wieder das Verhältnis von Unmöglichkeit zur Möglichkeit. Die Erzählung vollführen wir als Erzähler, wenn wir diese Lebensgeschichte erzählen, es ist ein Narrativ. Jedes Narrativ ist jedoch wiederum eine Auslegung. Aber was wird ausgelegt? Man will aus den erlebten Erlebnissen (wenn sie von einem selber erlebt wurden) oder den apperzipierten Erlebnissen (zu denen wir keinen Zugang haben) Sinn bilden, der die ganzen erlebten Erlebnisse mithilfe der anschaulichen Darstellungen des Leibkörpers (Mimik, Gestik, Stimmlage) kohärent und nachvollziehbar machen kann. „Kohärent" heißt, dass die erzählte Geschichte aus dem ganzen Rahmen der vielfältigen Möglichkeiten von Sinn die erlebten Ereignisse (oder apperzipierten Erlebnissen) mit dem plausibelsten Sinn verbindet. Somit kann das erlebte Ereignis mit dem Sinn des eigenen Lebens zusammenhängen. Der Sinn, um den es bei der Erzählung geht, ist der Sinn meines Lebens. Richir fügt hinzu, dass es manchmal auch passiert, dass die Herstellung des Zusammenhanges nicht klappt, so dass sich der Sinn nicht bilden

[285] Cf. Richir, *op. cit*., 2004, S. 229.

lässt, es sei denn durch „einen Fatalismus, dessen Sinn demjenigen entgeht, der […] erzählt."[286] Das ist eine Kritik an Heideggers Idee eines heroischen Schicksals. *Der Sinn des Lebens geht über solch einen Schicksalsschlag* – wo der *Daimon* für das faktische Selbst immer schon gewählt hat – *hinaus und kann nicht darauf reduziert werden. Vielmehr ist er „unbestimmte und unvollendete Bildung"* („*formation indefinie et inachevée*").[287] Der Sinn eines Selbst ist daher wie eine Hermeneutik, die immer neu zu vollziehen ist. Er ist ein Wirrwarr des Echten und des Trügerischen. Im Vergleich zum Sinn eines Textes ist er:

> […]viel lockerer, zerfetzt und viel verworrener durch mehrfache Verweise und Anspielungen „aus der Ferne", wie eine Art unvollständiger und umformulierter Mythos, in den die *Phantasia*, die fiktive Dimension der Imagination, und mehr oder weniger fein zusammengeschusterte Sinnfetzen gleichzeitig eintreten. Der Sinn des Lebens, der in der Lage ist, eine Geschichte daraus zu machen, ist nicht *eo ipso* harmonisch, selbst wenn er eine oder mehrere Harmonien sucht; er ist immer vielseitig, sowohl echt als auch illusorisch, ohne dass einer in der Lage ist, sich streng voneinander zu unterscheiden, weil er aus den „Geschichten" besteht, die ich mir selbst erzähle und die mir besonders erzählt werden.[288]

Aus dem Zitat wird ersichtlich, dass die Wahl (Entscheidung), die von außerhalb der transzendentalen Geschichte oder der erzählten Geschichte kommt, problematisch wird. Dabei geht es um die Rolle des *Daimons* in dem Wirrwarr der transzendentalen Geschichte des Selbst. Wo hat er seinen transzendentalen Anfang? Stimmt es, dass er für das Selbst immer schon entschieden hat und immer noch entscheiden wird? Dass er das letzte Wort hat? Es besteht vielleicht kein Zweifel daran, dass wir der Macht der symbolischen Geschichten[289] ausgesetzt und manchmal untergeordnet sind, die wir nur wenig beherrscht haben, insbesondere wenn es um Entscheidungen geht, die wir treffen müssen. *Wir sind*

---

[286] *Ibid.*

[287] *Ibid.*

[288] *Ibid.*, S. 230:„Beaucoup plus lâche, en lambeaux, *et beaucoup plus enchevêtré* par de multiples renvois et allusions ‚à distance', comme une sorte de mythe inchoatif et informulé où entrent en même temps la *phantasia*, la dimension fictive de l'imagination (l' ‚imaginare') et des bribes de sens plus ou moins finement bricolées. En d'autres termes, le sens de la vie, ce qui est susceptible d'en faire une Histoire, n'est pas *eo ipso* harmonique même s'il se cherche une ou des harmonies; il est toujours multi-stratifié, à la fois vraie et illusoire sans que l'on puisse rigoureusement y distinguer l'un et l'autre, car fait d' ‚histoires' que je me raconte, et surtout que l'on me raconte (ma ‚légende', d'abord familiale, puis sociale)".

[289] Es geht bei Heidegger und Binswanger um nichts anderes als die symbolische Institution. Die Hyperbel des Daseinsideals auf der Höhe des Todes und der Liebe ist ein Beispiel dieser Institution.

jedoch nicht der Tyrannei der Existenz, des Ideals, der symbolischen Geschichte (bzw. Institutionen) unterworfen, wenn wir Entscheidungen treffen oder wenn unsere Wünsche zum Ausdruck gebracht werden. Das Selbst ist vielschichtig und durch eine komplizierte transzendentale Geschichte geformt, die es ausmacht.

Die Unmöglichkeit jedes Selbst besteht in der Unbestimmtheit des Sinns jedes Lebens, aus der Tatsache, dass der Sinn des Lebens nicht vollendet werden kann, dass der Sinn sich immer bildet, dass der Sinn zwischen der Apperzeption der Innenleiblichkeit und der anschaulichen Darstellung der „*figurierbaren*" Leiblichkeit (des Leibkörpers) schwankt, dass dieser Sinn des Lebens zwischen der eigentlich phänomenologischen Schicht und der symbolischen Institution schwankt. Deshalb wird er nicht bestimmt und vollendet. Daher ist dieser Sinn eines Selbst eine Hermeneutik, die immer zu vollziehen ist. Dieser sich bildende Sinn bezeichnet in Richirs Phänomenologie für uns die *Unmöglichkeit des Selbst* (des Daseins im Sinne Heideggers).

Diese Unmöglichkeit des Selbst grenzt sich von der Unmöglichkeit ab, in der das Selbst nicht mehr sein kann und die außerhalb von ihm im Geschehen des Todes (Heidegger) liegt. Denn diese Unmöglichkeit des Selbst wird erlebt, auch wenn sie anonym bleibt. Die Unmöglichkeit des Daseins, die das Dasein niemals berühren wird, weil es bei seinem Tod nicht da sein wird, um an seiner Möglichkeit teilzunehmen, ist eine metaphysische Hypostase, eine kondensierte Hyperbel und außerhalb jeder Form phänomenologischer Bezeugung. Im Gegensatz dazu liegt die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst, die wir artikulieren, im Herzen einer phänomenologischen Erfahrung. Sie ist das, was sich direkt in mir artikuliert, was mich vom Tod (also von der Unmöglichkeit der *Diskursivität*) fernhält, weil sie mich als faktisches Selbst lebendig macht: Ich bin dann sozusagen affizierbar; das Leben, das ich führe, ist ein spannungsvolles, das immer neue Horizonte eröffnet – aber auch die Vergangenheit ist dabei nicht abgeschlossen –, sodass das Selbst immer in der Ungewissheit des Lebens verharrt. Das Leben, das ich führe, empfinde ich als sinnvoll, nicht weil ich es vollständig verstehe und die Kontrolle darüber habe, sondern gerade weil es immer spannungsgeladen und nie langweilig ist. Dieses Leben bleibt immer unabgeschlossen. Es eröffnet immer neue Horizonte, wobei die alten Erlebnisse sich ständig weiter entfalten und sich nie vollenden. Damit scheint mein Leben rätselhaft zu sein, da es mehr zu sein scheint, als ich mir in einem bestimmten Moment vorstellen kann. Ich scheine mehr zu sein als ich bin. Das ist der Sinn, der sich in mir selbst bildet: Als leibliches Selbst bin ich ein Rätsel für mich und andere, wie andere es für mich sind. Dieser Sinn, der sich also im Selbst artikuliert, weicht mir meistens aus. Genau dieser Sinn des Selbst markiert für uns die Unmöglichkeit des Selbst, die sich nicht beherrschen lässt – sei es von einem Ideal oder einem *Daimon.*

Die Gefahr dieser Unmöglichkeit des Selbst ist es nämlich, dass das Selbst in die Anonymität verloren gehen kann, dass es sich nicht mehr an etwas Festes halten kann.

4.6.4 Die *Möglichkeit des Selbst* im Zeichensystem der leiblichen Sprache

Aufgrund der vorangegangenen Überlegungen fragen wir uns, was es dem anonymen Selbst erlaubt, sich am Leben festzuhalten, und sich selbst nicht zu verlieren. Als eine Unmöglichkeit ist dieses anonyme unbeherrschbare Selbst ein Sinn, der sich selbst bildet. Aber wie kann das Selbst sich dann am Leben festhalten? Wenn es heißt, das der *Daimon* ihn nicht beherrschen kann, wie trifft es dann seine Entscheidungen? Wer wählt für es? Nennen wir dies die erste Frage. Ergeben die Entscheidungen seines Lebens Sinn oder sind sie sinnlos? Kann die Wahl, die er trifft, von einer Täuschung unterschieden werden? Nennen wir dies die zweite Frage. Mit der ersten Frage sind wir bereits bei der Möglichkeit des Selbst. Die zweite Frage ist eine Suche nach möglichen phänomenologischen Bezeugungen der Illusion. Bei Ersterer wollen wir wissen, inwiefern das Selbst möglich ist. Auf die zweite sind wir schon mit dem Begriff der Phantomleiblichkeit und der Leibhaftigkeit in Abgeschiedenheit eingegangen. Dabei haben wir gesehen, wie geistig gestörte Menschen (ausgelöst durch ein Trauma) anhand des Phantasmas auf kodierte Bedeutsamkeiten fixiert, in ihrer Welt „eingesperrt" und von der Außenwelt abgetrennt sind.

Gehen wir also nun auf die erste Frage ein, so erweist sich die Möglichkeit des leiblichen Selbst als das, was vorgegeben ist, das, was man erwerben kann. Das entspricht der symbolischen Institution, in der der Sinn einen festen Inhalt hat. Der Sinn, um den es hier geht, ist schon in der Sprache als ein „Zeichensystem" (Husserl) sedimentiert.[290] Jedes System hat sein eigenes Zeichen, das sich von anderen abhebt. Dass sie ihr eigenes Mittel der Kommunikation hat, das mit der Konstitution ihrer Umwelt zusammenhängt, macht die symbolische Institution aus.

Als Zeichensystem verweist die Sprache, die eigentlich geistige Vorkommnisse ausdrückt, auf ein durch die Intentionalität vermitteltes entsprechendes Objekt in der Welt. Wir haben dies schon ausführlich in einem früheren Kapitel behandelt, sodass es an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholt werden muss. Aber was

[290] Cf. Husserl, *op. cit.,* 1952a, S. 166.

uns hier wichtig ist, ist die Idee, dass das Selbst in einer symbolischen Institution schon anhand der Bedeutungen (Husserl spricht von Bedeutsamkeiten) der Sprache denken kann. Es würde aber nicht in der Lage sein, Entscheidungen zu treffen, verfügte es nicht über dieses „Zeichensystem der Sprache.“[291] Ohne die Sprache wäre das Selbst *unmöglich.* Die Bedeutung der Sprache in einer symbolischen Institution verrät die Wahl und Entscheidungen des Selbst. Denn in der Unmöglichkeit des Selbst ist es in ein Meer unendlicher Gedanken geworfen, wo keiner dieser Gedanken an die Oberfläche und damit als identifizierbar ins Licht treten kann.

Das Selbst muss aber entschlossen sein. Verharrt es in dem sich bildenden Sinn, dann hat es kein individuelles Leben, es bleibt anonym, ohne Stimme, ohne Meinung und kann nicht als „Person“, also nicht als ein durch die Kultur geformtes „Individuum“ hervortreten. Sobald es sich jedoch für eine der unzähligen Strömungen der Gedanken entscheidet, drückt es sich als ein Individuum[292] aus: selbständig. Wie schon erwähnt, tut es dies mithilfe der Sprache.

Aber die Bedeutung schließt nicht nur die grammatische Sprache sondern auch die leibkörperliche Sprache ein, wobei wir die Meinung vertreten, dass jede Sprache leiblich ist. Deshalb sind die Wahl und die Entscheidungen des Selbst auch anhand seines leibkörperlichen Verhaltens zu suchen. Alle Bedeutungen der leibkörperlichen Sprache sind daher wichtig. Mit seiner Mimik, seinen Blicken, mit seinen Wörtern, seiner Stimmlage etc. verrät das Selbst seine innigste Tiefe und nimmt dadurch Stellung. Von der Unmöglichkeit tritt es nun in die Möglichkeit und von Anonymität geht es zur Autonomie über. In der Autonomie vertritt es sich selbst und erliegt keiner Macht des *Daimons.*

---

[291] Cf. *Ibid.*

[292] Das Individuum „ist ein einzelner Fall, der nicht wieder Fälle unter sich hat“ definiert Hermann Schmitz. Sobald ein Selbst sich nicht nur auf sich selbst beziehen, sondern dadurch, dass es sich selbst bewusst werden kann, sodass es sich für „einen Fall von Gattungen, sogar von mehreren Gattungen“ entscheiden kann, tritt es für Schmitz als „Person“ (Selbst) hervor. (Cf. Hermann Schmitz, *Selbst sein*: *über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg & München: Alber 2015, S. 45 f.) Auch wenn die Sprache als Modus dieses Selbstausdrucks des Selbst nicht explizit gegeben ist, bleibt sie implizit durch das Halten-für eine Gattung gegeben. Für Schmitz ist ein Selbst eines, das durch Selbstzuschreibung zur Entscheidung für einen Fall kommt. In diesem Zusammenhang ist für uns ein Selbst erst möglich, nicht nur wenn es zur Entscheidung durch Selbstzuschreibung kommt, sondern auch wenn es durch eine leibkörperliche Sprache sich selbst ausdrücken und deshalb Entscheidungen treffen kann.

Es ist das „Zeichensystem der Sprache“, das es dem Selbst ermöglicht, sein Leben als sinnvoll zu sehen. Als faktisches Selbst ist die Möglichkeit des leiblichen Selbst eine Stellungnahme, die nicht zulässt, dass das Selbst in der Anonymität verloren geht.

4.7 Schlussüberlegung

Richirs Anspruch darauf, Heideggers Nihilismus in *Sein und Zeit* durch das Konzipieren der „Synthesis des Endlichen und des Unendlichen (des faktisch-Existenziellen und des ontologisch-Existenzialen)“[293] zu entgehen, zeigt, dass es dem Daseinsbegriff an Unendlichkeit mangelt. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass Heideggers Versuch, die Daseinsexistenz durch den Tod zu erleuchten, zumindest die Unmöglichkeit im Dasein zum Vorschein brachte. Für ihn ist der Tod die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins. Auch wenn dies – die Möglichkeit und die Unmöglichkeit – durch das Prisma einer radikalen Endlichkeit oder der Ontologie betrachtet wird, offenbart der Tod einen Horizont, die Unmöglichkeit des Daseins überhaupt zu konzipieren. Wir haben damit die Möglichkeit, Heideggers Ontologie phänomenologisch zu denken. Wenn wir die Unmöglichkeit nun außerhalb von Heideggers *Sein und Zeit* auf das große Gebiet der Phänomenologie übertragen, dann gibt dieser Begriff Anlass, das zu denken, was wir als die *Unmöglichkeit des Selbst* verstehen. Letztere meint für uns das, was für das Selbst nicht darstellbar und ihm nicht gegeben ist. Sie ist das, was vor (und nicht in) oder hinter dem Bewusstsein liegt, d. h., was ihm ausweicht und was es nicht zu erfassen vermag. Sie bezeichnet die *Ohnmacht des Selbst.* Das heißt, dass auch Heideggers Begriff der *Unmöglichkeit des Daseins* Richirs Ansatz dienen und ihm nützlich sein kann. Aber dazu müssen wir den Begriff Heideggers umwandeln und übersetzen, was wir in diesem Kapitel versucht haben. Auch Heideggers Beleuchtung des Daseins durch den Tod liefert uns einen Begriff der *Möglichkeit,* wodurch auch Dasein gedacht werden kann. Wir haben diesen Begriff innerhalb der Stellungnahme oder der Positionalität des Selbst durch die Apperzeption der Sprache in einer symbolischen Institution verstanden.

Für uns haben beide Begriffe Anlass gegeben, das Phänomenologische und das Symbolische zu thematisieren, insofern, dass diese auf das Selbst übertragen werden können. Das Selbst als Ganzes (Aristoteles’ *Toposlehre*) – verstanden als Leib-Körper – ist mithin sowohl phänomenologisch als auch symbolisch, als ob

[293] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 237.

man sagen könnte, dass das Selbst im puren phänomenologischen Sinne auf Leib verweist, während das Selbst im symbolischen Sinne auf Körper verweist. Aber da unser Anliegen darin liegt, das Phänomenologische zu erfassen, hat unsere Arbeit versucht auf die Frage einzugehen, was das phänomenologische Selbst ausmacht. Implizierte dies jedoch, dass ein reines phänomenologisches Gebiet des Selbst zu erforschen sei, so wäre dieses Anliegen wiederum reiner Idealismus. Damit solch ein Idealismus überwunden wird, muss sich das Phänomenologische auch im Symbolischen wiederfinden – allerdings nicht so, dass es dann durch die Intuition in die Verwirklichung hineinfällt. Dies würde zum Tod des leiblichen Selbst führen, das der Übermacht des Symbolischen erlägen wäre. So hätte das leibliche Selbst seine Intimität (Innerlichkeit) verloren. Das Leben würde dieses Selbst nach demselben Schema der Dinge der Welt betrachten (Realismus). All das hat zur Folge, dass das leibliche Selbst an keinem Ort des Spektrums (Immanenz und Transzendenz des Selbst) stehen bleiben muss.

Damit es überhaupt in der Erfahrung thematisierbar wird, muss die Möglichkeit bestehen, dass es innerhalb dieser Polarität schwanken kann. Es muss in irgendeiner Verbindungstelle („Jointure") zwischen Immanenz und Transzendenz lebendig gehalten werden können, wie es Merleau-Ponty zu denken versucht hat. Richir versucht dies durch das Denken des phänomenologischen Blinkens oder Schwingens („clignotment") oder – wie wir gezeigt haben – durch die Reflexivität aufgrund des unvermeidlichen Abstands zu erfassen. Ohne diesen Abstand hätte man das phänomenologische Selbst in einer Art Selbsterscheinung aufgenommen: Dies hätte das impliziert, was Richir die „Immanentisierung des Erlebnisses" (*Immanentisation du „vecu"*) im Bereich der Subjektivität nennt. Dieser Begriff beschreibt das, was Patočka die Subjektivierung des phänomenologischen Feldes genannt hatte. Richir stimmt in diesem Fall mit Patočkas Untersuchung der Möglichkeit einer *a-subjektiven Phänomenologie*[294] überein, indem er für eine anonyme phänomenologische Subjektivität argumentiert. Die Subjektivierung des phänomenologischen Feldes durch die „Immanentisierung des Erlebnisses" beschreibt deshalb eine Kritik, die Richir zur Zeit der *Méditations phénoménologiques* in Anlehnung an Patočka, gegen Husserl, Michel Henri und Heidegger gerichtet hat. Richir argumentiert gegen die reine Gegebenheit des Erlebnisses im Bereich der *Cogitatio,* d. h. gegen die Einsperrung des Erlebnisses in der Subjektivität. Genau das wird durch den Abstand ermöglicht, der eine Reflexivität der Subjektivität (also keine Positionalität derselben) hervorruft. Die Reflexivität des Selbst veranlasst in diesem Fall auch das Phänomen – wir haben

[294] Cf. Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Übersetzt von Erika Abrams, Grenoble: Éditions Jérôme Millon 1988.

das Sprachphänomen („*phénomène de langage*") in Bezug auf Sinn behandelt – durch seine Jenseinigkeit[295] in der Jemeinigkeit (Heidegger[296]) der Subjektivität in seiner Jenseinigkeit aufzutreten. Es ist also vermittels der reflexiven Subjektivität, dass sich das Phänomen phänomenalisiert. Es schwankt dadurch zwischen einer Exteriorität und einer Interiorität. Es blinkt in einem unvermeidlichen Abstand zwischen seinem Auftreten und seinem Verschwinden. Es läuft immer vor sich her und ist zugleich hinter sich und rennt auf sich selbst zu.[297] Somit entgeht auch dem leiblichen Selbst das Phänomen. Genau das bezeichnet für uns die *Unmöglichkeit des Selbst*, das in der Reflexivität seine *Ohnmacht* (Heidegger) erfährt. Trotzdem wird das *Phänomen* – für uns ist dieses Phänomen in unserem Zusammenhang das des Sprachlichen – ohne dieses *leibliche Selbst* undenkbar. Das leibliche Selbst bleibt für das Phänomen *transpassibel* (offen), welches wiederum für das leiblichen Selbst durch seine Überraschung, sein *Nichterwartetsein transpossibel* (jenseits der Möglichkeit) bleibt. In all diesen Prozessen bleibt das leibliche Selbst als Nullpunkt der Reflexivität bestehen.

Da dieser Prozess der Reflexivität jedoch auch seine Grenze – also die Grenze des Abstandes, die eine Verzögerung (er ist manchmal zu spät und manchmal zu früh) beinhaltet – überspringen kann, um in den Raum der Gegenwart überzugehen, wodurch die Reflexivität gestoppt wird, besteht umgekehrt die Möglichkeit, dass das leibliche Selbst durch das Symbolische kontaminiert wird. Das Selbst – das symbolische Selbst, das wir aus Mangel eines besseren Begriffs als *Körperding* (oder Körperlichkeit) bezeichnen können – wird als eine *Möglichkeit* dargestellt, die anhand der bildlichen Darstellung verwirklicht wird, auch wenn diese Darstellung die eines unbewussten Symbolisches sein mag. Solch eine Bewegung nennt Richir eine architektonische Umsetzung. Sie veranlasst, dass das Phänomen nicht mehr in der *Phantasia* perzipiert sondern in der Darstellung der

[295] Die *Jeseinigkeit* verweist auf eine Ipseität des Sinns als Phänomen. Jedoch etabliert sich diese Ipseität des Sinns noch nicht.

[296] Der Begriff „Jemeinigkeit" verweist in der Philosophie von Heidegger auf eine Grundbeschreibung für das Dasein, dessen „sein Sein als seiniges zu sein hat" (Cf. Heidegger, *op. cit*., 2006, § 4). Dasein ist jenes Seiende, das immer schon „da" als meines ist. Der Tod oder das Gewissen können für Dasein z. B. nur aus der Perspektive der „Jemeinigkeit" verstanden werden.

[297] Siehe Varela, Pablo Posada, *In Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation: sur la reprise richirienne du projet Husserlien*, in: Horizon. Studies in Phenomenology, Bd. 3 Nr. 2 (2014), S. 99–113. Dieser Autor hat meisterhaft für eine Autonomisierung der phänomenologischen Schwingung („*clignotement*") argumentiert. Laut ihm hat das Phänomen in Richirs Phänomenologie ein eigenes Leben.

Bildlichkeit (Imagination) wahrgenommen wird. Im nächsten Kapitel werden wir uns deshalb mit jener Art von leiblichem *Gerichtetsein* zur Welt befassen, die nicht nur intentional, sondern auch passiv und bildlich ist.

5 Leib, Intentionalität, Passivität und Bildlichkeit

5.1 Zusammenfassung

Wenn die Leiblichkeit in der Phänomenologie eine theoretische Intuition der Subjektivität und des Weltbezugs artikuliert und wenn der Leib die Erfahrung des einzelnen Leibes bezeugt, auf welcher Art von Kohärenz können wir dann ein Verständnis des leiblichen Weltbezugs gründen? Husserl, der Begründer der Phänomenologie, und nach ihm Merleau-Ponty, gaben eine Antwort auf diese Frage, indem sie einen *Modus* der Orientierung zur Welt vorschlugen, der nicht nur *intentional*, sondern auch *passiv* und *bildlich* ist, jeder auf seine Weise. Richirs Auseinandersetzung mit einem solchen Denksystem wird darin offensichtlich, das er in Abgrenzung dazu eher *nicht intentionale*, *nicht passive,* und *nicht bildliche* Zugänge des Leibes zur Welt vertreten hat. Wir werden diese Auseinandersetzung im Hinblick auf die intentionale Modifikation des anderen in der Intersubjektivität (Husserl), den präreflexiven, motorischen intentionalen Bezug des Leibes zur Welt (Merleau-Ponty) und das Verstehen sprachlicher Ausdrücke (Husserl) untersuchen. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung möchten wir eine Antwort auf diese Frage verteidigen, da wir der Ansicht sind, dass jede durch die Leiblichkeit ermöglichte Öffnung zur Welt die Dimension der *Sinnhaftigkeit* artikulieren muss.

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_5

5.1.1 Einstieg in die Frage der Leiblichkeit und die Struktur des Kapitels

Man stelle sich vor vor 20 Jahren Französisch in der Schule gelernt und seitdem diese Sprache weder gehört noch angewendet zu haben. Nun ist ein Freund verreist und erwartet einen dringenden Brief – und man sollen diesen Brief lesen und dem Freund sagen, worum es darin geht. Der Brief ist auf Französisch – und obwohl man der Meinung war, man würde kläglich versagen, versteht man überraschenderweise fast den gesamten Inhalt problemlos, ohne jedoch unbedingt die einzelnen Wörter zu kennen bzw. übersetzen zu können.

Dieses Beispiel, das wir in unserer Einleitung ausführlich entwickelt haben, soll der Veranschaulichung dienen, aber man kann die damit aufgeworfenen Fragen im Prinzip erweitern: Wie z. B. schaffen wir es, die Emotion anderer Menschen, bzw. ihr psychisches Leben zu verstehen und nachzufühlen, obwohl wir keinen direkten Zugang dazu haben – haben können? Das sind die Ausgangspunkte rund um das Thema Leiblichkeit als „Welterschließung“, dem wir uns im folgenden Kapitel widmen werden.

Im vorigen Kapitel haben wir schon das Vermögen des Leib-Subjekts behandelt, sich auf sich selbst zurück zu beziehen. Wir hatten gesehen, dass dieses Vermögen aber zunächst *a priori* das Vermögen voraussetzt, sich über sich hinaus auf die Welt zu beziehen. Sonst wäre solch ein Selbst nicht gesund, denn erst durch den Leib erschließt sich uns die Welt. Diese Idee hatten wir schon in unserer Einleitung erwähnt. Deutlich hat Merleau-Pontys Körperschema diese Doppelfunktion[1] artikuliert: „Es ist also nicht allein e*ine Erfahrung meines Leibes,* sondern eine *Erfahrung meines Leibes in der Welt* und auf Grund dessen allein vermag es sprachlichen Anweisungen einen Bewegungssinn zu geben.“[2] Dadurch wird klar, dass wir uns nicht mehr allein auf der Ebene der Subjektivität, sondern auch auf der des Leibbezugs zur Welt befinden, wo eine Art des *Gerichtetseins* im Spiel ist. Dieses eröffnet[3] eine intersensorische (*intersensoriel*) Welt. Wir können auch dort von einer Intersubjektivität sprechen, wo das Körperschema u. a. das Dasein des Anderen, bzw. seinen Leib in meine leiblichen Tätigkeiten einschließt, was zu einer Zirkularität zwischen den beiden Leibern führt. Diese Idee haben wir im vorigen Kapitel behandelt. Das ist keine Überraschung, denn für

---

[1] An dieser Stelle ist der von Platon abgeleitete Begriff der Chora zu erwähnen, welche bei Richir eine Doppelfunktion erfüllt, da sie als Übergangsbereich Subjektivität und Objektivität erfasst. Diese Idee haben wir in unserem zweiten Kapitel verteidigt.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* übersetzt von Rudolf Boehm aus dem Französischen, Berlin: De Gruyter 1966 [1945], S. 171. (Unsere Kursivschrift).

[3] Cf. *Ibid.,* S. 264 f.

Husserl, der Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Diskussion um die „Leiblichkeit“ bedeutend vorangetrieben hat, wäre dieser Begriff des Leibes gar nicht zustande gekommen, hätte er damit (mit dem Leibbegriff) keinen Schüssel für die Intersubjektivität entdeckt. Insofern ist der Leib nicht nur das, was ich erlebe; wodurch ich wirke, sondern auch das, wodurch ich mich in Verbindung mit der Welt[4] setze.

Genau in dieser Tradition bewegt sich Richirs Phänomenologie der Leiblichkeit, wobei er an anderen Theorien des Weltbezugs, wie z. B. Heideggers Theorie der Befindlichkeit, auch Kritik übt. In solchen Fällen erhebt er den Anspruch, dass alle Arten von Daseinsbezug zur Welt zum Scheitern verurteilt sind, solange der Leibbegriff Vernachlässigung erfährt. In *La Vision et Son Imaginaire* z. B. erfahren wir, dass der wilde Mensch (*l'homee sauvauge*) *a priori* anhand seiner Sinnesorgane, also seines *Leibes*, konstituiert ist, und dass diese leiblich-affektiven Organe „Welterschließung *a priori* sind.“[5]

Das folgende Kapitel bezieht sich jedoch lediglich auf jene Arten von Gerichtetsein zur Welt, die nicht nur intentional, sondern auch passiv und bildlich sind. Das ist auch der Grund, warum sich auf die Analyse der Fremderfahrung bei Husserl

[4] Was wir in *Le Visible et l'ivisible* über das Fleisch der Welt (die „*Quale*“) lesen – dass „das Fleisch der Welt […] die Unteilbarkeit des sensiblen und empfindlichen Wesen, das ich selber bin, und vor allem, was sich in mir anfühlt, als eine Unteilbarkeit zwischen Vergnügen und Realität“ (Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible,* hrsg. Claude Lefort, Paris: Édition Gallimard 1964, S. 303: „la chaire du monde, (le ‚quale‘) est indivision de cet Être sen-sible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi, indivision plaisir réalité“) ist, wird von Richir als eine Usurpation der theoretischen Intuition des Bewusstseins verstanden**.** Dies geschieht laut ihm durch die Einführung des neuen Begriffs von „Fleisch“. Diesbezüglich ist das „Fleisch“ deshalb „eine andere, völlig neue Art und Weise, die Reflexivität zu erfassen, die klassisch dem Bewusstsein zugeschrieben wird“ (Marc Richir, *Phénoménologie en Esquisse. Nouvelles Fondations*, Grenoble: Éditions Jérome Million 2000a, S. 295: „la ‚chaire‘ est donc une autre manière, toute nouvelle, d'appréhender la réflexivité classiquement mise sur le compte de la conscience“). Diese Reflexivität ist – wie wir sie schon im vorigen Kapitel verstanden haben – auch dieselbe wie in einer intersubjektiven Begegnung (oder in der Interfaktizität), die Merleau-Ponty laut Richir nun verallgemeinert hat. Anstatt im Geist, im Gedanken oder im Bewusstsein hypostasiert zu werden, wird das Fleisch eher ein Ort des Übergangs (Cf. *Ibid.,*S. 295). Wir sehen also die Ersetzung des Geistes, des Bewusstseins mit dem „Fleisch“. Dadurch bewegt sich die Empfindung – sie geht durch das Fleisch – um wieder zu sich selbst zurückzukehren. Ist dies nicht dann eine Eröffnung der Welt? Wegen dieser Reflexivität des Fleisches (in Bezug auf das Bewusstsein der Welt) können wir den Leib beim späten Merleau-Ponty als eine theoretische Intuition verstehen, durch die das Subjekt der Welt Sinn verleiht.

[5] Marc Richir: *La vision et son imaginaire: Fragment pour une philosophie de l'institution*, in: *Textures,* Nr. 75/10–11, S. 87–144 und in *Textures* Nr. 75/12–13, S. 135–164. (1975), hier. S. 90 f.

und später die der präreflexiven motorischen Intentionalität bei Merleau-Ponty beschränkt wird. Solch eine Herangehensweise erlaubt es uns, die Auseinandersetzung Richirs mit der vorliegenden Thematik zu bearbeiten, seine Weise sie umzudenken. Somit bleibt die theoretische Intuition des Leibes (und der Leiblichkeit) dadurch lebendig, dass ihr eine neue Dimension verschafft wird.

Damit die Bearbeitung uns gelingt, wird das Kapitel in drei Teile gegliedert. Der erste Teil befasst sich lediglich mit jener Art von Orientierungen zur Welt, die nicht nur *intentional*, sondern auch *passiv* und *bildlich* sind. Die Diskussion beschränkt sich deshalb auf Husserl und Merleau-Ponty als Beispiel. Während es sich bei Husserl um die intentionale Modifikation des Anderen in der Intersubjektivität dreht, geht es bei Merleau-Ponty um einen präreflexiven, motorischen, intentionalen Bezug zur Welt.

Im zweiten Teil wird Richirs Auseinandersetzung mit Husserls Konzept des leiblichen Weltbezuges in *Intentionalität*, *Bildlichkeit* und *Passivität* dargestellt. Diese setzt deshalb voraus, dass Richirs Revision der Husserl'schen *Phantasie* eingeführt wird. In diesem Teil werden wir zwei Beispiele von Richir darlegen, die seine Kritik an Husserl zusammenfassen:

1) Die Darstellung des *Anderen* in einer intersubjektiven Erfahrung bzw. Begegnung und 2) das Verstehen von sprachlichen Ausdrücken. Dabei sollte die Frage vor Augen stehen, die wir am Anfang dieses Kapitels gestellt haben, auf welche Art von Kohärenz wir ein Verständnis des leiblichen Weltbezugs gründen können, denn wir werden an dieser Stelle Richirs Sicht zur Frage des Modus des Weltbezugs präziseren und die Konsequenzen dieser für die Phänomenologie erläutern.

Im dritten und letzten Teil werden wir auf die Frage eingehen, welche für uns als die Problemstellung des Kapitels gilt: Wenn die Leiblichkeit einen Zugang und gegebenenfalls eine Beziehung zur Welt ermöglicht und wenn der Leib die subjektive Erfahrung von Leibern bezeugt, auf welcher Art von Kohärenz könnten wir dann ein Verständnis dieses Weltbezugs gründen? Wir werden versuchen, eine Antwort darauf zu geben, was die Leiblichkeit als Weltbezug und was der Leib als subjektive Erfahrung der einzelnen Subjekte für Richir bedeuten soll. Mit dieser Frage und mit der vorläufigen Antwort haben wir einen Vorgeschmack auf unsere Gesamtthese, die wir im letzten Kapitel am Ende unserer Arbeit vollständig verteidigen werden.

5.2 Die intentionale Modifikation des Anderen in der Husserl'schen Intersubjektivität

Eine Frage, die an diesem Punkt von Husserls phänomenologischem Intersubjektivitätsbegriff her Bedenken aufwirft ist, wie „*der Fremde dort*" in „*den Anderen*" umgewandelt wird. Wie wird in dieser Konstellation Sinn von einem Ende des Pols zum anderen transportiert? Was für ein Mechanismus ist hier am Werk, wenn es nicht der ist, den man in dem Begriff von „Paarung" als die ursprüngliche und primitive Form der passiven Assoziationssynthese[6] findet? Unter Paarung wird das, was für gewöhnlich „eines", „sich selbst" und im Besitz eines „klar definierten Ich-Empfindens" ist, in gewisser Weise und in einem bestimmten

[6] Wir dürfen die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, dass Husserl in seiner Behandlung der passiven Synthese und der Konstitution der Welt gezeigt hat, dass die „fundamentale Stratifikation" von Bewusstsein aus den Aspekten von Passivität und Aktivität besteht (Cf. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. *Husserliana* Bd. XI, hrsg. Margot Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966; Siehe auch: Edmund Husserl, *Aktive Synthese.: Aus der Vorlesung, ‚Transzendentale Logik' 1920/21, Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis", Husserliana.* Band. XXXI, hrsg. Roland Breeur, Dordrecht: Kluwer 2000a). Während die passive Dimension diejenigen Handlungen betrifft, die im Ego stattfinden, ohne dass das Ego danach handelt, beabsichtigt das Subjekt die Handlung oder das Objekt in der aktiven Dimension bewusst. Die wesentlichen Bereiche passiver Konstitution sind: Assoziative Struktur, Affektion und Aufmerksamkeit (Cf. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil,* hrsg. Ludwig Landgrebe, Hamburg: Meiner Verlag 1985, §§ 16–18). Die Passivität erklärt sich hier praktisch von selbst, denn vor dem aktiven Einwirken des Egos auf das Objekt, wirkt das Objekt auf das Ego, um es zu konstituieren und empfängt es auf bestimmte Weise. Im Falle von Objekten sehen wir z. B., dass ein Laptop nicht als Haus konstituiert wird: ein Laptop ist nicht „gebaut", ein Haus zu sein. Während der passiven assoziativen Synthese, die eine wesentliche Rolle bei der Konstitution der Welt spielt, wird die assoziative Ähnlichkeit wirksam – wenn ich meinen eigenen Laptop konstruiere, erinnere ich mich zum Beispiel an den Zustand oder die Gestaltung des Laptops in der Vergangenheit und hoffe, dass der Laptop in der Zukunft die gleiche Form oder Gestaltung haben wird. All dies geschieht, ohne dass mein Bewusstsein eingreifen kann, um festzustellen, was dieses Objekt da (der Laptop) ist. Das heißt der Laptop wird automatisch konstituiert, unter Umgehung meines aktiven Bewusstseins. Husserl beschreibt diese Fähigkeit zur Konstitution als das, was aus der Assoziation entsteht, die in der Tat mit der Erinnerung und auch der Erwartung der Ähnlichkeiten einhergeht: eine reine immanente Verbindung des *Sicherinnerns*, wo das eine die Aufmerksamkeit auf das andere lenkt. So versteht Neal De Roo diesen Bereich der passiven Konstitution als „a purely immanent connection of ‚this recalls that', ‚one calls attention to the other'." (*Neal DeRoo, Phenomenological Insights into Oppression. Passive Synthesis and Personal Responsibility*, in: *Janus Head*, Bd. 13, Nr. 1 (2013), S. 80). Dieses automatische Erinnern basiert auf affektiver Ähnlichkeit, denn es wird eher gefühlt, als verstanden. Dadurch werden gegenwärtige und vergangene affektive Einflüsse und Vorgänge miteinander in Beziehung gebracht.

Zusammenhang als „Ähnlichkeit“ und „Verbundenheit“ im Sinne von „zusammen mit einem anderen Selbst“ verstanden, wobei hier alles passiv abläuft. Identitäten werden also – anders ausgedrückt – miteinander verbunden und geben so ihre monadische Existenz auf. Genau auf diese Weise können sie im Sinne von in analogisierender Apperzeption miteinander stehenden Erscheinungsbildern verstanden werden. Bleibt man der Bedeutung von „Paarung“ bei Husserl treu, so beinhaltet diese eine „Sinnübertragung“ – einen Transfer[7] von Sinn, durch welchen das Verständnis eines Bestandteils des Paares sich nur auf die Struktur des anderen Teils des Paares bezieht. Einfach ausgedrückt: Hier ist nichts anderes miteinander gepaart, als das körperliche Erscheinungsbild „desjenigen dort“ mit meinem eigenen; Es sieht so aus, als wenn der eine an den Anderen angepasst ist und sich ihm fügt, sodass der Sinn des Einen auf den Anderen übertragen wird. Was ist also dieser Sinn, der von einem Pol auf den anderen übertragen wird, wenn nicht der der Leiblichkeit, der mein ursprüngliches körperliches Erscheinungsbild stiftet? An dieser Stelle wird die grundlegende Struktur eines „ursprünglichen Primordials“ erschüttert – denn ich begegne dem Fremden hinsichtlich meines Leibes – und zwar nicht, weil sie zerstört wird, sondern weil sie erfüllt ist mit dem „irrealen intentionalen Hineinreichen des Anderen in meiner Primordialität”,[8] wodurch ihm (dem Fremden) „Leib“ übertragen wird.

Wir haben also gesehen, dass „dieser Körper dort“ zum Leib in seinem „absoluten Hier“ geworden ist. Die Art der Gegebenheit des Egos ist das Hier, wohingegen die Ausrichtung des Anderen das „Dort“ ist. Die Ausrichtung des „Hier“ kann allerdings mithilfe der Kinästhesie dahingehend verändert werden, dass es zum „Dort“ wird.[9] Wenn wir also mit Husserl übereinstimmen, dass ich den Fremdleib nicht „einfach als Duplikat meiner selbst, also mit meiner oder gleichen Originalsphäre“[10] – oder als einen, der genau so ist, wie ich – apperzipiere (denn er verfügt nicht über meine räumliche „Erscheinungsweisen, die mir von meinem Hier aus eigen sind“[11]), wie apperzipiere ich den Anderen überhaupt? Husserl sagt hierzu: „näher besehen“ apperzipiere ich ihn „mit

[7] Der Sinn, der die Übertragung erfährt, ist der Sinn, der sich aus der Leiblichkeit des anderen ergibt. Hier zeigt sich die bemerkenswerte Metamorphose durch eine „intentionale Modifikation“. In der Letzteren verwandelt sich der fremde Körper in Leib und dieser verwandelt sich seinerseits durch die Paarung in ein „Ich“, für das der andere fortan kein Fremder mehr ist.

[8] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S. 132.

[9] Cf. *Ibid.,* S. 120.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

solchen [*räumlichen Erscheinungsweisen*], wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre“[12], wo er ist. Anders ausgedrückt erweckt der Fremdleib auf reproduktive Art und Weise einen anderen[13], was eine gewisse Art von Wiedererinnerung auf Grundlage von affektiven Ähnlichkeiten einschließt, denn so kann ich wissen, wie mein Körper aussehen würde, wenn ich dort wäre. Ich stelle mir vor, anstelle des Anderen dort zu sein oder, dass ich dort hin wechseln könnte.[14] Es geht also um eine Assoziation, die eine Paarung herbeiführt und so eine Sinnübertragung von mir zum Anderen und die Vorstellung, ein Leib zu sein initiiert. Aus diesem Grund scheint die Analogie in Husserls Zuschreibung von Sinnübertragung in Bezug auf den Anderen unerlässlich zu sein. Die Analogie impliziert aber das „irreale intentionale Hineinreichen des Anderen in meiner *Primordialität*“ – wie wir von Husserl schon gelesen haben – welches durch die Imagination stattfindet. Die Notwendigkeit der Einführung eines Schrittes von Imagination in dieser Beschreibung des Prozesses durch Husserl wird einer der Hauptkritikpunkte Richirs sein.

All dies zeigt das Paradox, wie der andere in meiner Subjektivität repräsentiert werden kann. Wie könnte ein *alter* Ego, das sich in absoluter Weise subjektiv gegeben ist, von einem *Ego* repräsentiert werden? Husserl hält daran fest, dass das Subjekt im Stande sein müsse, dies auf seinem Gebiet der subjektiven Erfahrung zu tun, welche den Leib in bewusstes Erleben übersetzt: es ist ihm möglich, in seinem subjektiven Erfahrungsfeld Erscheinungen und Vorstellungen von anderen Subjekten zu finden.[15] *Husserl selbst wirft die Frage auf, welche Art von Vorstellung eine andere Subjektivität in meinem Bewusstseinsbereich wohl sein könnte:* „Was ist das für eine Vorstellungsweise? Ist es eine Bildvorstellung, eine analogische Vorstellung?“[16] Hierauf gibt Husserl eine vorläufige Antwort, auf die wir im Moment aber zunächst nicht eingehen wollen. Wir wissen, dass die (psychischen) Erlebnisse des *Ego* bei Husserl niemals gleich sind mit den (psychischen) Erlebnissen (*vécus*) des Anderen, da diese niemals ursprünglich repräsentierbar

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.,* S. 121: „Seine Erscheinungsweise paart sich nicht in direkter Assoziation mit der Erscheinungsweise, die mein Leib jeweils wirklich hat (im Modus Hier), *sondern sie weckt reproduktiv eine andere unmittelbare ähnliche der zum konstitutiven Systems meines Leibes als Körpers im Raum gehörigen Erscheinungen*“.

[14] Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana,* Bd. XIII, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff 1973a, 312 f.

[15] Cf. *Ibid.,* S. 308.

[16] *Ibid.*

sein können.[17] *Wird diese vorstellungsmäßige Aufgabe durch die Imagination vollzogen?* Husserl fragt: „Also genügt die *Phantasie,* um schon eine Mehrheit von Ich, gegenüber dem wirklichen Ich vielerlei ‚andere' ich vorstellig zu machen"?[18] Zunächst ist festzuhalten, dass das, was Husserl hier unter „*Phantasie*" versteht, für Richir allgemein eher als *Imagination* zu verstehen ist. Dieses o. g., erstaunliche Zitat von Husserl hinterfragt die Möglichkeit, den Anderen mithilfe der *Imagination* zu durchdringen, als ob die Subjektivität sich dabei von sich entfernen würde. Wie oder was wäre dann der Status des anderen? Die Antwort, die Husserl darauf gibt lautet:

> Das hier zur Vorstellung kommende Ich ist *ein Spiegelbild* meines aktuellen, also selbstwahrgenommenen Ich, also Leiblichkeit und Geistigkeit von „innen" gesehen, nicht „von aussen" gesehen. Was heisst das?[19]

Wir haben es hier also mit einem *gespiegelten* und keinem realen, leiblichen Ich zu tun. Ferner wird die Zuschreibung des Bildes zu dieser Vorstellungsweise des Anderen in der subjektiven Erfahrung bestätigt. Wie schafft es der Andere demnach, eine Alterität zu sein, wenn er zwangsweise zu meinem Bild gemacht wird? Denn die Lektüre Husserls zeigt, dass solch ein körperliches Erscheinungsbild des fremden Leibes lediglich spiegelnd ist: „Der Andere verweist seinem konstituierten Sinn nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner Selbst."[20] Diese Spiegelung scheint auch durch die Intentionalität vermittelt zu werden. Diesbezüglich zitieren wir Husserl ausführlich:

> […] [W]ir sehen von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität ab und umgrenzen zunächst den Gesamtzusammenhang *derjenigen Intentionalität, der aktuellen und potentiellen, in der sich das Ego in seiner Eigenheit konstituiert und in der es von ihr unabtrennbare, also selbst ihrer Eigenheit zuzurechnende synthetische Einheiten konstituiert.*[21]

Mit anderen Worten sowohl das Ego als auch das Fremde werden in der Intentionalität gegeben. So wird die fremde Subjektivität als durch die Intentionalität konstitutiert verstanden. In seiner Eigenheit wird auch das Ego selbst nur innerhalb der Intentionalität möglich denkbar, da es dadurch konstituiert wird.

[17] Cf. *Ibid.,* S. 310.

[18] *Ibid.,* S. 306.

[19] *Ibid.*

[20] *Husserl, op. cit.,* 1995, S. 96.

[21] *Ibid.,* S. 95.

Abgesehen von dieser Anmerkung, die wir hier hinzufügen wollen, lässt sich fragen, ob das Andere wirklich ein Spiegel, also ein Bild von mir sein kann. Kann dem Bezug der Leiblichkeit zu dem anderen wirklich eine Bildlichkeit und eine Intentionalität zugeordnet sein? Wir dürfen auch hinzufügen: Kann dem Leib eine Passivität (im Sinne Merleau-Pontys) zugeschrieben werden?

5.3 Ein präreflexiver motorischer intentionaler Bezug zur Welt (Merleau-Ponty)

Bevor wir diese Problematik der Passivität und der Bildlichkeit anhand von Richirs Kritik weiter bearbeiten, wollen wir Merleau-Ponty ins Spiel bringen, dessen Begriff der Leiblichkeit einen passiven Zugang zur Welt verspricht und bei dem von der „anonymen präpersonalen Existenz des Leibes“ die Rede ist. Dabei hat der Leib einen Anteil daran, Sinn zu erzeugen – wobei Sinn hier nicht als reflektierte Gedanken konzipiert ist –, da die Funktion des Leibes an dieser Stelle einem festen und gewohnten Pfad folgt, genau wie es bei den geübten Händen eines Pianisten der Fall ist, die meisterhaft über die Tastatur gleiten:

> Sich an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock gewöhnen heißt, sich in ihnen einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminosität des eigenen Leibes teilhaben lassen. Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln. Man kann Schreibmaschine schreiben können, ohne anzugeben zu wissen, wo sich auf der Klaviatur die Buchstaben befinden, aus denen man die Worte zusammensetzt. Maschinenschreiben können heißt nicht, die Stelle jedes Buchstabens auf der Klaviatur kennen, noch auch für einen jeden einen bedingten Reflex sich angeeignet haben, der sich beim Hinblicken auf ihn auslöste.[22]

Durch Gewohnheit verkörpert der Maschinenschreiber die Tastatur und integriert sie in leiblichen Raum.[23] Bei dieser Dimension sinntragenden Wissens des Leibes handelt es sich nicht um vorher *gedachte*, sondern um präreflexive „motorische Intentionalität.“[24] Das heißt, es geht hier um eine Art von unbewusstem

[22] Merleau-Ponty, *op. cit.*, 1966, S. 173 f. Die Seitenzählung der Zitate erfolgen nicht nach der Angabe der französischen sondern der deutschen Auflage.

[23] *Ibid.*

[24] Cf. Schaun Gallagher, *Body Schema and Intentionality*, in: José Louis Bermudez (Hrsg.), *The Body and the Self,* Cambridge: Mit Press 1995. Die prä-noetische Operation des Körpers ist eine von Gallagher geprägte und entwickelte Terminologie, um den unbewussten Aspekt des Körperschemas auszudrücken. Es hat mit jenen Aspekten zu tun, bei denen sich

Gerichtetsein des Leibes zu seiner Welt, wobei die prä-reflexive Dimension des unbewussten Leibes bei der Strukturierung des Bewusstseins beteiligt ist, ohne dass diese Leistung selbst explizit im Sinne eines Bewusstseinsinhalts erscheint.[25] Dies entspricht der Idee des Körperschemas bei Gallagher, auf die wir schon hingewiesen haben.

Folglich kennt der Leib die Welt hier unmittelbar und direkt in Form von *Primordialität.* Der Begriff des Körperschemas drückt diese unmittelbare und intuitive Kenntnis des Leibes über sich selbst und seine Positionalität in der Welt aus. Gallagher verbindet das „Körperschema" mit einer Art von Unbewusstem, das er von dem bewussten und intentionalen Körperbild unterscheidet. Die Beschreibung des gemeinten Zusammenhanges durch das Wort „Körperbild" geht auf Schilders[26] englische Übersetzung („body image") des „Körperschema" zurück. In seinem Beitrag *Body Schema and Intentionality* bietet Gallagher drei explizite Möglichkeiten zur Unterscheidung der beiden Termini: Beim ersten Unterschied hat das Körperbild einen intentionalen Status – Gallagher schreibt: „it is either a conscious representation of the body or a set of beliefs about the body"[27] – wohingegen es es beim Körperschema um einen nichtintentionalen Vorgang außerhalb von unserem intentionalen Bewusstsein geht: „extraintentional operation carried out prior to or outside of intentional awareness."[28] Dieser nichtintentionale Vorgang trägt aber zur bewussten Erfahrung bei: „Although it has an effect on conscious experience, it may be best to characterize it […] as a subconscious system, produced by various neurological processes."[29] Der zweite Unterschied zwischen den beiden Begriffen besteht darin, dass der Leib im Körperbild als eigener Leib erlebt wird, während der Leib dagegen als Körperschema anders funktioniert. Er wird als unpersönlich, als anonym und als „unowned"[30] erlebt. Ein dritter und letzter Unterschied zwischen den beiden entsteht aus der Frage, ob der Leib als unvollständig (einseitig) oder als Gesamtheit erlebt wird:

> The body image often involves an abstract, partial, or articulated representation of the body insofar as conscious awareness typically attends to only one part or area of

---

der Leib seiner Aktivitäten und Vorgänge nicht bewusst ist, die sonst dem noetischen Aspekt zugeschrieben würden.

[25] Cf. Till Grohmann, *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie. Approches ontologiques en psychopathologie*, Heidelberg et al.: Springer Nature 2019, S. 26 f.

[26] Siehe unsere Einleitung zu dieser Arbeit.

[27] Gallagher, *op. cit.*, 1995, S. 228.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] Cf. *Ibid.,* S. 228 f.

> the body at a time. The body schema, on the other hand, functions in a holistic way. A slight change in posture, for example, involves a global adjustment across a large number of muscle systems.[31]

Merleau-Ponty macht keine so starke Unterscheidung zwischen Körperbild und Körperschema wie Gallagher das tut. Doch macht Gallaghers Unterscheidung die Idee des Körperschemas verständlich, sodass wir verstehen können, dass es dabei nicht um eine *bewusste Aktivität* des Leibes bei Merleau-Ponty geht. Es lassen sich drei wichtige Aspekte des Körperschemas bei ihm feststellen. Wir haben diese schon in unserer allgemeinen Einleitung aufgezeigt: 1) dass das Körperschema erstens zeigt, wie der Leib in Beziehung zur Welt steht, 2) dass das Körperschema nicht das betrifft, was sich in der Aktualität sondern das, was sich in der Potentialität befindet und 3) dass das Körperschema eine Invarianz ist, also das, was unveränderlich ist und unveränderlich bleibt, inmitten der Unendlichkeit möglicher Veränderungen des Leibes. Die letzten zwei Dimensionen heben dabei das Moment der Prä-Reflexivität des Leibes hervor.

Merleau-Pontys Vorstellung der Präflexivität leitet er von Gewohnheiten ab, die den Leib im Voraus mit Kenntnissen und Fähigkeiten ausstatten, sodass er das Vorgehen und den Ablauf des Handelns nicht mehr abwägen oder darüber nachdenken muss “Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln“,[32] so Merleau Ponty. Er fährt fort:

> Doch diese gewohnheitsmäßige Verfügung unterscheidet sich nicht von derjenigen, die wir überhaupt über unseren Leib haben; fordert man mich auf, mein Ohr oder mein Knie zu berühren, so führe ich auf dem kürzesten Wege meine Hand ans Ohr oder ans Knie, ohne mir erst die Ausgangstellung meiner Hand, die Lage meines Ohres und den Weg von jener zu dieser vorstellen zu müssen. Der Leib ist es, so sagten wir, der im Erwerb einer Gewohnheit „versteht“. Diese Formulierung wäre absurd, wenn Verstehen nichts anderes hieße, als ein sinnlich Gegebenes unter eine Idee subsumieren, und der Leib nichts anderes wäre als ein Gegenstand.[33]

Dies ist das Muster, in dem der Leib passive Intentionalität vollzieht. In der Gewohnheit versteht der Leib und kennt sich mit seiner Welt gut aus. Wenn wir nun von Intentionalität sprechen, meinen wir das nicht im Sinne Husserls. Wir beziehen uns auf jene Stelle, wo Merleau-Ponty die „Intentionalität des Leibes“ behandelt hat. Dies führt er anhand einiger pathologischer Fälle durch, z. B. die

---

[31] *Ibid.,* S. 229.

[32] Merleau-Ponty, *op. cit.,* 1966, S. 173.

[33] *Ibid.,* S. 174.

Apraxie: sie beschreibt eine motorische Störung, welche den Verlust des Vermögens zur motorischen Bewegung, Handlung usw. impliziert. Dadurch erweist sich die Motorik als eine ursprüngliche Intentionalität, die er als ein Bewusstsein des „Ich kann" versteht. Wenn wir Bewegungen machen, wie z. B. die oben angeführte Bewegung der Hand zum Ohr usw., dann geschehen diese „nicht in einem ‚leeren', zu ihnen beziehungslosen Raum, sondern in einem, der zu ihnen in ganz bestimmter Beziehung steht."[34] Das bedeutet, dass die Geste oder die Bewegung der Hand zum Ohr bezeugt, dass es hier nicht um die Vorstellung des „Ich denke" an einen Gegenstand, sondern um die des „Ich kann" geht. Sie beweist daher, dass es hier um etwas geht, „auf das hin wir uns entwerfen".[35] Diese gewohnheitsmäßige Intentionalität der Bewegung setzt daher voraus, dass der Gegenstand für den Leib existiert.

Das Konzept der Gewohnheiten taucht bei Merleau-Ponty zusammen mit dem der Strukturen und Strukturumwandlungen auf. Unter Strukturen versteht er weder ausschließlich die reale Welt, noch die des Bewusstseins, sondern das Verschmelzen beider. Sie beziehen sich auf leibliche, soziale, psychologische, kulturelle und psychomotorische Bildungen (*formations*), durch welche in der Erfahrung (und unserer Orientierung an) der Welt Sinn entschlüsselt wird. Sie helfen uns also dabei, mit der Welt zu kommunizieren und sie zu verstehen, was beinhaltet, dass wir uns die reale Welt auf eine bestimmte vorgegebene Weise zu Eigen machen. Es zeigen sich hier zwei Arten der Erfahrung: Bei der ersten Variante wird dem Bekannten durch sedimentierte Strukturen begegnet; bei der zweiten Variante führt die Begegnung mit dem Neuen zu einer Disharmonie, in der die Umwandlung der sedimentierten Strukturen nötig ist. Hier sieht man, dass Strukturen beides sind: „Sedimented into habitual patterns" und gleichzeitig „also ‚spontaneous', that is to say capable of transformation".[36] Bei der ersten Variante, von der hier die Rede ist, ist die Umwelt uns bereits leiblich bekannt und zugänglich. Der Besitz sedimentierter, habitueller Strukturen ermöglicht es uns, vorgefertigte Muster heranzuziehen, um auf die verschiedensten sozialen und kulturellen Situationen zu reagieren. Die Muttersprache eines Menschen und früh erlernte leibliche Fähigkeiten (motorische Fähigkeiten), die uns zur zweiten Natur geworden sind, sind gute Beispiele dafür, wie wir uns zur Welt und bestimmten Situationen in Beziehung setzen und uns an ihr orientieren und sie zeigen die

[34] *Ibid.,* S. 167.

[35] *Ibid.,* S. 167–168.

[36] Jennifer Bullington, *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*, Heidelberg et al: Springer 2013, S. 34.

Mühelosigkeit auf, mit der wir dies tun. Im starken Kontrast dazu steht die herausfordernde Erfahrung, eine neue Sprache oder Fähigkeit zu erlernen und dafür aktiv werden zu müssen, anstatt wie zuvor passiv zu bleiben.

Die zweite Variante ähnelt dem, was Richir als die Möglichkeit einer Erarbeitung der symbolischen Institution versteht, während die erste Variante auf die bereits erworbene symbolische Institution verweist. Weder hat Merleau-Ponty beschrieben, wie sich diese sedimentierten leiblichen Gewohnheiten bilden und woher sie kommen, noch ob ein passiver Zugang zur Welt phänomenologisch ist und deshalb von Grund auf Sinn ermöglichen kann: Ist die motorische Intentionalität der ursprüngliche phänomenologische Bezug zur Welt? Anders ausgedrückt: hat er damit, so wie Husserl, das Potential der spezifischen theoretischen Intuition der Leiblichkeit ausgeschöpft? Wie schaffen wir es zum Beispiel den Anderen zu verstehen, wenn er in einer Sprache spricht, die er und ich gemeinsam beherrschen oder wenn er eine Emotion leiblich ausdrückt?

Die Möglichkeit zur Erarbeitung oder Weiterentwicklung einer symbolischen Institution (Strukturen im Sinne Merleau-Pontys) erfordert aber laut Richir etwas Wichtiges in der genetischen Phänomenlogie: dieses „etwas" ist die *Phantasia* als Quelle aller Bildungen. Wir werden noch dazu kommen. Da Richir diesen Gedanken durch eine neue Lesart der Husserl'schen *Phantasie* entwickelt, soll zunächst diese Auseinandersetzung Richirs mit Husserl dargestellt werden.

5.4 Die Überarbeitung der Husserl'schen Phantasie

Richirs Auseinandersetzung mit dem Husserl'schen Begriff der Phantasie stützt sich auf Husserls „*Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*", eine Schrift, die auf einem Vorlesungstext von 1904/05 beruht. Dabei wird die *Phantasie* mit dem Bildbewusstsein verglichen, das zwei Gattungen von Intentionalität (Bildobjekt und Bildsujet[37]) und einen physischen Träger der Bilderscheinung besitzt. Gilt diese Struktur des Bildbewussteins auch für die Phantasie? Im Falle der Phantasie ist ein physicher Träger der Bilderscheinung ausgeschlossen. Ein anderes Merkmal des Bildbewusstseins besteht darin, dass es dadurch einen Widerstreit mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit[38] gibt, dass das erscheinende Bild „siegt",

---

[37] Es besteht zwischen den beiden Sorten von Intentionalität ein Bezug oder ein Verhältnis. Dem Bildsubjet wohnt das Bildobjekt inne. Es ist so, dass die Inhalte der Auffassung sich selbst durchdringen mit der Bildobjektsauffassung. Aber dieser Inhalt ist nicht einfach für sich. Er steht auch mit dem Bildsujet in einem besonderen Verhältnis.

[38] Dabei erweckt die Wahrnehmung den Eindruck, dass das was da ist, in der gegenwärtigen Wirklichkeit besteht. Zum Beispiel ein Papier oder ein Stift verweisen auf die Umgebung.

„sofern es zur Erscheinung kommt",[39] aber „mit der wirklichen Gegenwart streitet."[40] Fortführend erklärt Husserl: „das Bild erscheint, aber es streitet mit der wirklichen Gegenwart, es ist also bloss ‚Bild', es ist, wie sehr es erscheint, ein Nichts."[41] Diese dem Bildbewusstsein zugeschriebene Eigenschaft gilt auch für die Phantasie.[42] Der einzige Unterschied besteht darin, dass es bei der Phantasie kein physisches Bild gibt. Auf diese Weise wird die Phantasie als „Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt"[43] verstanden. Husserl verdeutlicht diese beiden Dimension der *Jetztigkeit* und der *Nicht-Jetztigkeit* wie folgt:

> Im Jetzt, sofern das Bildobjekt inmitten der Wahrnehmungswirklichkeit erscheint und den Anspruch gleichsam erhebt, mitten dazwischen objektive Wirklichkeit zu haben. Im Jetzt auch insofern, als das Bildauffassen ein Zeitlich-Jetzt ist. Andererseits aber ein ‚Nicht-Jetzt', sofern der Widerstreit das Bildobjekt zu einem Nichtigen macht, das zwar erscheint, aber nichts ist, und das nur dazu dienen mag, ein Seiendes darzustellen.[44]

Dieses Zitat bestätigt, dass der Widerstreit des erscheinenden Bildes mit der Wirklichkeit im Bildbewusstein auch bei der Phantasie am Werk ist. Aber erst im weiteren Verlauf der Husserl'schen Untersuchung der Phantasie stellt sich heraus, dass die Phantasie eine ganz andere Gattung ist, als die des Bildbewusstseins und somit auch der Wahrnehmung. Diesbezüglich schreiben Gondek und Tengelyi: „Der Unterschied beginnt damit, dass die Phantasie ‚nicht im Blickfeld der Wahrnehmung erscheint, sondern sozusagen in einer ganz anderen Welt […][I.O.]'".[45] Das bedeutet, dass die Phantasie anders als die Wahrnehmung erscheint. In der Wahrnehmung gibt es eine Einheit der Synthesis. Sie sorgt für die Festigkeit derselben:

Diese sind in der wirklichen Gegenwart. Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Husserliana, Bd. XXIII, hrsg. Eduard Marbach, Den Haag: Nijhoff 1980, S. 46.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] An dieser Stelle bin ich den Autoren von *Neue Phänomenologie in Frankreich* sehr dankbar für eine verständnisvolle Interpretation der Husserl'schen *Phantasie.* Siehe dazu: Hans Dieter Gondek & László Tengelyi, Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 65.

[43] Edmund Husserl, *op. cit.,* S. 1980, S. 47.

[44] *Ibid.,* S. 47 f.

[45] Gondek & Tengelyi, *op. cit.,* 2011, S. 66.

> Die Einheit der Synthesis des Wahrnehmungszusammenhangs bzw. des Zusammenhangs in der Auffassungsgrundlage ist eine fest geordnete. In dieser Ordnung gehört ein jedes Glied in seinen bestimmten Zusammenhang.[46]

Diese hier gemeinte Einheit in der Wahrnehmung besteht auch im repräsentativen Bilde „in der physischen Bildvorstellung."[47] Dies hat zur Folge, dass die Erscheinung eine „Stetigkeit und eine Konstanz" hat. Das heißt ungeachtet davon, wie die Erscheinung wechselt, erscheint im Wechsel derselbe Bildgegenstand, dieselbe repräsentative Beziehung.[48] Anders als die Wahrnehmung vermittelt die Phantasie nichts Klares oder Festes, Stabiles, sondern nur etwas Flüchtiges, Ausweichendes usw. Die unklaren, unfassbar flüchtigen Phantasien, von denen Husserl gesprochen hat, unterscheiden sich vom Bildbewusstsein dadurch, dass sie proteusartig, diskontinuierlich und intermittierend sind. So fasst Richir diese in *Du rôle de la Phantasia au théatre et dans le roman* wie folgt auf: „Die Phantasie entsteht und verschwindet in Blitzen (blitzhaft), *intermittierend* und *diskontinuierlich*, sie ist protean (*proteusartig*) und vor allem nicht vorhanden (nicht gegenwärtig)."[49]

Dem Zitat entnehmen wir drei Grundeigenschaften der Phantasievorstellung, – Proteusartigkeit, Diskontinuität und Intermittierend – die bloß auf einen Mangel der repräsentativen Einheit des Bildes hindeuten. Während also die Einheit des repräsentativen Zusammenhangs in der Wahrnehmung und der repräsentativen Bildvorstellung zu sehen ist, ist bei der Phantasievorstellung eine Proteusartigkeit vorhanden: "Es liegt darin, dass in der Einheit der Phantasievorstellung die Einheit des repräsentativen Bildes nicht gewahrt bleibt."[50] Der Gegenstand, welcher als Bild in der Einheit der bildlichen Vorstellung erscheint, „bleibt nicht umgeändert, sondern wechselt ständig."[51] Die repräsentativen Momente sind mal arm mal reich, mal treue Repräsentanten des Gegenstands, mal wieder nicht, also weniger treu. Es gibt dabei eine Änderung der repräsentativen Bilder und eine Erscheinung von völlig neuen repräsentativen Gegenständen.[52] Um diese Diskontinuität zu veranschaulichen, auf die Husserl hier hindeutet, zitieren wir ausführlich:

---

[46] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 61.

[47] *Ibid.*

[48] Cf. *Ibid.*

[49] Marc Richir, *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman,* in: *Littérature dans Littérature et phénoménologie* Bd. 4, Nr. 132 (2003), S. 24–33, hier 26: „*La phantasia* surgit et disparaît par éclairs (blitzhaft), de façon intermittente et discontinue, elle est protéiforme (proteusartig) et surtout non présente (nicht gegenwärtig)."

[50] Husserl, *op. cit.*, 1980, S. 61.

[51] *Ibid.*

[52] Cf. *Ibid.*

> So z. B.: Ich stelle mir Bismarck vor, und zwar durch eines der bekannten Bilder in Kürassier Uniform. Dann taucht plötzlich ein anderes Bild auf in Zivil etc. Gleichwohl kann die Einheit des vorstehenden Bewusstseins bestehen bleiben, so dass wir von einer Phantasievorstellung mit *diskontinuierlicher* Repräsentation sprechen können.[53]

Während die Diskontinuität der Bilder in der Phantasievorstellung plötzlich Veränderungen mit sich bringt, bezeichnet die Eigenschaft des *Intermittieren*s des Bildes seine Flüchtigkeit, sein Verschwinden und Wiederkehren.[54]

All das zeigt, dass sich die Phantasie vom Bildbewusstsein stark unterscheidet. Der sinnliche Inhalt der Phantasie, der als Phantasma bezeichnet wird, ist nicht gegenwärtig gegeben. Also ist zu verstehen, dass es bei den meisten Phantasien keine Bilderscheinungen gibt.[55] Die Wahrnehmung und die Phantasie vergleichend schreibt Husserl der Wahrnehmung „ein perzeptives Bildobjekt“ und der Phantasie „ein imaginatives Bildobjekt“ zu. Er schreibt: „Genau so, wie bei der Wahrnehmung eines Bildes ein perzeptives Bildobjekt fungiert, so hier bei der Phantasie ein imaginatives Bildobjekt.“[56] Aber Husserl ist es nicht gelungen, die Phantasie von der Zuschreibung eines imaginativen Bildobjektes abzuheben, da er später der schlicht vermittelnden Vorstellung der Phantasie ein phantasiemäßiges Bildobjekt zugeschrieben hat, welches er von der sich bildlich vermittelnden Phantasievorstellung unterscheidet.

Im Zusammenhang der Husserl’schen Beschreibung der Phantasie mithilfe eines Bildobjekts wird Richirs phänomenologische Weiterentwicklung spürbar, da er Rechenschaft in Bezug auf die Frage ablegt, warum Husserl der schlichten Phantasie ein Bildobjekt zuschreibt. Somit ist die Phantasie der Intentionalität untergeordnet. Der von Husserl gekennzeichneten schlichten Phantasie spricht Richir die Intentionalität ab. Bevor wir diesen Gedankengang weiter verfolgen, ist es notwendig zu erwähnen, dass Husserl auch zwischen der Imagination und der Phantasie unterschieden hat.[57] Während die Imagination im Sinne einer Darstellung von äußerlichen Bildern verbildlicht, werden bei der *Phantasie* innere Bilder dargestellt. Die Imagination weist auf eine Intentionalität des Bildobjekts, wodurch gleichzeitig das Bildsujet gegeben und anvisiert wird. Wir haben oben

[53] *Ibid.*

[54] Cf. *Ibid.*

[55] Cf. Gondek & Tengelyi, *op. cit.*, 2011, S. 67.

[56] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 89.

[57] Cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale,* Bruxelles: Éditions Ousia 2011b.

gezeigt, dass Husserl der schlichten *Phantasie* ein Bildobjekt (das heißt die Intentionalität) zuschreibt. Genau hierauf greift Richir zurück. Für Richir wird diese schlichte Phantasie zur *Phantasia*[58] *als solcher*. Diese *Phantasia* bezeichnet die archaische, anfängliche und wilde Dimension der Phänomenologie, die jeder Darstellung[59] (représentation) entgeht. Daraus kann die Intentionalität aber durch eine architektonische Umsetzung entstehen, die die vorintentionale *Phantasia* in Imagination verwandelt. Bei der *Phantasia* als solcher geht es nicht um eine Temporalisierung (*temporalisation*) in Gegenwärtigkeit, sondern um eine andere Art von Temporalisierung, welche zwar in einer Gegenwart (*présence*) geschieht, aber nichtgegenwärtig (*sans présent*[60]) ist. Richir erläutert weiter, dass die *Phantasia* wegen ihres proteusartigen Charakters (*caractère „protéique*") gar kein Objekt darstellen kann. Deshalb sei sie auch nicht positionell (nicht intentional) und könne somit keine Position irgendeines Objektes vermitteln.

Gerade hier ist der Punkt, an dem sich die *Phantasia* von der Imagination scheidet, denn im Anschluss an Husserl schreibt Richir in *Du rôle de la Phantasia au Théâtre et dans le roman* der Imagination den Charakter der Intentionalität in Bezug auf ein anvisiertes Objekt zu, wobei dieses Objekt aber als irreal verstanden werden muss:

> […] die Imagination ist jedes Mal ein intentionaler Akt, der auf ein Objekt abzielt, das mit einem intentionalen Sinn ausgestattet, aber nicht wie ein gegenwärtiges Objekt der Wahrnehmung „im Fleisch" vorhanden ist. Dieses Objekt, das Husserl Bildsujet nennt, ist jedoch schon beim angezielten Akt vorhanden, aber wie unwirklich.[61]

---

[58] Der Unterschied zwischen der Husserl'schen und der Richir'schen *Phantasia* besteht auch in der Schreibweise, mit oder ohne „e" oder „a": Phantasi*e* (Husserl), Phantasi*a* (Richir).

[59] Marc Richir, *Phénoménologie en esquisse. Nouvelles Fondations,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2000a, S. 85 ff.

[60] Diese Art von Temporalisierung (eine nichtgegenwärtige Gegenwart) distanziert sich von der Husserl ' schen Art von Temporalisierung, die in der Gegenwart besteht, wobei die Gegenwart wiederum mit *Protention* und *Retention* versehen ist. Durch diesen Mechanismus verfügt diese Husserl ' sche Temporalisierung über eine Intentionalität. Richir schreibt der Temporalität der gegenwärtigen Gegenwart, und somit der Intentionalität ab. Für eine ausführliche Analyse siehe unser drittes Kapitel.

[61] Richir, *op. cit.,* 2003, S. 24.: „[…] l'imagination est chaque fois un acte intentionnel qui vise un objet, doté d'un sens intentionnel, mais qui n'est pas là, ‚en chair et en os', comme un objet présent de perception. Cet objet, que Husserl nomme Bildsujet, est cependant présent dans l'acte même de visée, mais comme irréel."

Ganz gleich, ob das vermittelnde Bild eine physische Stütze hat oder nicht, ist dieser Vermittler – durch das Bild wird das Objekt anschaulich vermittelt und dargestellt – einfach eine Irrealität, welche durch diese Formel ausgedrückt wird: „Kurz gesagt – sie existiert (sie „funktioniert“ nicht) nur wenn sie nicht existiert und existiert nicht (als Wesen oder Objekt) wenn sie existiert.“[62] Diese Irrealität des Bildes wird also dadurch hervorgerufen, dass es nur ein *Simulacrum* zwischen dem Subjekt des imaginativen Akts und dem anvisierten Objekt gibt, da es in dem gemalten Bild weder irgendeine „reale“ Persönlichkeit, noch eine „echte“ Landschaft gibt.

Was bedeutet dies für die Apperzeption des fremden Leibes (des anderen) in der Leiblichkeit der *Phantasia* (Phantasieleiblichkeit[63]), in einer Temporalisierung der nichtgegenwärtigen Gegenwart oder Präsenz (*temporalisation dans une présence sans présent assignable*)? Das heißt, dass der andere mir nicht gegenwärtig gegeben ist. Was Richir damit sagen will ist, dass der Andere unmittelbar vom Phantasieleib apperzipiert wird – ohne irgendeine bildliche Intentionalität und auch, wenn mir seine Erlebnisse nicht zugänglich sind.

Es ist angemessen, das Wortpaar „Gegenwärtigung“ und „Vergegenwärtigung“ in Bezug auf die *Phantasia* besonders in den Blick zu nehmen, denn hieran sehen wir einige der Richir'schen Interpretationen von Husserl. Er zeigt nicht nur, dass sich die *Phantasia* vom Bildbewusstsein und der Imagination unterscheidet, sondern auch von der Wahrnehmung. Wir haben diesen Punkt in einem früheren Kapitel ausführlich behandelt. In *Phénoménologie en Esquisse* versuchte Richir, die Konsequenzen aus seiner Interpretation der *Phantasia* zu ziehen, die er durch eine genaue Lektüre von Husserl entwickelt hat. Eine davon ist, dass die *Phantasia* nicht vom Gesichtspunkt der Wahrnehmung aus verstanden werden kann. Sie lässt sich also nicht auf das Visuelle reduzieren, wie es laut Richir bei Husserl oft der Fall ist. Wenn Husserl zum Beispiel von der Phantasie spricht, so verwendet er visuelle *Analoga:* Farbe (rot, grau), die „in der Phantasie auftaucht“, oder „Erscheinungen, die wir in der Dämmerung, besonders bei Nebel, oder im Halbdunkel haben“, die Beleuchtung usw.[64] In vielen Fällen betont er, dass die *Phantasia* einen nicht visuellen Charakter hat, obwohl wir nicht umhin können,

---

[62] *Ibid.,* S. 25.

[63] Wir haben die Funktion dieses Begriffs im vorigen Kapitel behandelt.

[64] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 59 ff. Cf. Sacha Carlson, *Phantasia et imagination: perceptions phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir)*, in: Eikasia. Revista de filosofia 2015b, S. 19–58.

vom Visuellen zu sprechen, wenn wir von der *Phantasia* sprechen.[65] Dies impliziert auch, dass wir nicht von der *Phantasia* sprechen sollten, als wäre sie die Leistung der Wahrnehmung. Dies führt Richir dazu, die Vergegenwärtigung von Gegenwärtigung zu unterscheiden. Wir haben oben schon auf dieses Begriffspaar hingedeutet. Der *Phantasia* schreibt Richir die Vergegenwärtigung zu, da sie nichts in einem Jetzt oder in der Gegenwart darstellt. Die Temporalisation der Phantasia gehört einer anderen Gattung an, die man nicht auf etwas Gegenwärtiges reduzieren kann. Sie ist Präsenz aber ohne eine zuweisbare Gegenwart. Die Idee ist, dass das, was in der Apperzeption der *Phantasia* gegeben ist, direkt und intuitiv erfasst wird. Da sie nicht über ein intentionales Objekt verfügt, ist die *Phantasia* archaischer als die Wahrnehmung, deren Objekt aber in der Gegenwärtigung *intentional* gegeben ist. Das intentionale Objekt ist in der Gegenwart. Wir haben diese Idee schon im zweiten Kapitel erklärt.

5.4.1 Richirs Kritik an der passiven, spiegelnden *Mimesis* als Modus der Darstellung des Anderen

In den oberen Abschnitten haben wir gesehen, wie für Husserl die Repräsentation des Anderen eine Spiegelung und somit eine passive *Mimesis* (und wir haben auch auch gesehen, wie für Merleau-Ponty der Leib passiv fungiert) impliziert. Nun formuliert Husserl diese *Mimesis* zwischen zwei Leibern, die sich gegenseitig repräsentieren wie folgt:

> *Alles Vorstellen folgt den Ähnlichkeiten der Elemente und den Ähnlichkeiten der Verbindungsformen, die auf Gattungen beiderseits zurückführen.* Aber darum ist nicht ein beliebiges Vorstellen ein Analogisieren; sich ein Analogon Machen, *sich etwas Verbildlichen*, das ist ein eigenes Bewusstsein. Da ich immerfort Sinnesfelder habe, ausgefüllte, so kommt es, dass ich nicht Sinnesfelder vorstellen kann, ohne dabei meine aktuellen Sinnesfelder in Erregung zu versetzen. Eine gewisse Deckung, Überschiebung tritt ein. *Sehe ich eine fremde Hand, so fühle ich meine Hand, bewegt sich eine fremde Hand, so juckt es mich, meine Hand zu bewegen usw.* Aber ich verlege nicht das in mir Erfahrene in den anderen Leib, weder in Form der Verbildlichung noch in einer anderen Form.[66]

Wenn es also *Mimesis* zwischen zwei Leibern gibt, welcher Art ist sie dann? Für Richir kann es sich niemals um ein spiegelndes Bild handeln (denn die *Mimesis*

[65] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 88.

[66] Husserl, *op. cit.,* 1973a, S. 311–312. Unsere Kursivschrift.

als Spiegelung ist Husserls Markenzeichen), sondern vielmehr um eine aktive[67] *Mimesis* eines Leibes, der einen anderen Leib apperzipiert (*apperçoit*). Diese Art von *Mimesis* findet statt durch die Leistung der *Phantasia*, aufgrund derer die Leiblichkeit immer eine Phantasieleiblichkeit[68] ist. Ferner erklärt dies, warum für Richir die phantastische *Mimesis* (*Mimesis phantastique*) *aktiv* sein und *von innen* (*du dedans*) kommen muss. Das bedeutet, dass mein Leib den anderen Leib nur aktiv von innen heraus und ohne das Dazwischentreten eines Bildes verstehen und Zugang zu ihm haben kann. Auf diese Weise gibt es keine Art von Analogie zu den Empfindungen eines fremden Leibes. Alle *analogisierenden* Vorstellungen werden somit ausgeschlossen, wodurch wiederum auch keine bildlichen Vorstellungen als Vermittlungsform in Frage kommen, da ich die Bewegung des anderen Leibes *aktiv von innen her* – und nicht durch eine spiegelhafte *Mimesis* – verstehe, ohne dass ein Bild dazwischentritt.[69] Wir sind nun in der Lage, die Ablösung des Leibes (Phantasieleibes) vom Körper zu verstehen, welche dann die Kinästhesie im Phantasieraum ermöglicht, ohne dass es zur Bewegung eines Körpers kommt. Von diesem Ausgangspunkt aus kann sich eine neue Phänomenologie der Intersubjektivität aufbauen.[70]

Für Richir ist das „Ich", der „Leib" in der imaginären Transposition des Raumes vom „Hier" zum „Dort", bildlich[71] und kann sich daher nur fiktive, spiegelnde Bilder eines Leibkörpers vorstellen – ein Vorgang, der bei der Begegnung mit dem Anderen zum Scheitern verurteilt ist. Er beruft sich dabei auf Husserls „analogisierende Apperzeption". Anhand der analogisierenden Apperzeption verstehen sich bei Husserl die Subjekte der Fremderfahrung. Richir versteht

[67] Damit weicht Richir stark von Husserl ab, denn es gibt hier keine Passivität mehr wie zuvor.

[68] Da der Leib ein Phantasieleib ist, vermag er sich von seinem Leibkörper abzulösen und den Leib des anderen von innen her zu bewohnen. Nur so ist Intersubjektivität überhaupt möglich.

[69] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a. S. 145.

[70] Cf. *Ibid.,* S. 141.

[71] Da der Leib ein Phantasieleib ist, kann er sich von seinem Leibkörper ablösen und den Leib des anderen von innen bewohnen. Nur so ist Intersubjektivität möglich. Darüber hinaus kann man hier gut verstehen, was Richir meint, dass der andere in der Phantasieleiblichkeit in einer Art Präsenz ohne Gegenwart zu apperzipieren ist. Der andere kann mir in der Gegenwart nicht gegenwärtig gegeben werden. Was Richir damit sagen will, ist, dass der andere direkt vom Phantasieleib apperzipiert (präsentiert) werden kann, ohne irgendeine *bildliche Intentionalität*. Und selbst wenn seine privaten Erlebnisse mir nicht im Original zugänglich sind, werden sie mir doch durch den Phantasieleib vermittelt, wobei diese Vermittlung nicht *objektive Intentionalität* bedeutet.

diese analogisierende Apperzeption so, dass spiegelnde Bilder in den Ähnlichkeitsverhältnissen bzw. -vorstellungen zum Einsatz kommen. Anstatt vom Bild auszugehen, muss der andere von einem *Nullpunkt* aus begriffen werden: So muss ich nicht dorthin gehen, um die *Gesten der Hand des anderen* zu wiederholen; ich muss nicht durch die Imagination dort drüben hin versetzt werden; ich muss ihn nicht wahrnehmend bildlich imitieren, um Zugang zu ihm zu bekommen, da ich mithilfe des Phantasieleibes in der Lage bin, mir von innen heraus und unmittelbar, mit einer nicht-spiegelnden aktiven Mimesis, die Erscheinung des Leibes des Anderen zu vergegenwärtigen[72] (*présentifier*).

5.4.1.1 Die Konsequenzen einer aktiven, nicht-spiegelnden *Mimesis* für die Intersubjektivität

Was könnten also die Konsequenzen dieser Art von *aktiver, nicht-spiegelnder Mimesis aus dem Inneren* heraus für die Phänomenologie sein? Richir hat dem Feld der Phänomenologie einen wesentlichen Gewinn verschafft, denn ohne diese aktive, nicht spiegelnde *Mimesis* aus dem Inneren des Phantasieleibes heraus,

> können wir leicht erkennen, dass keine Übertragung von Sinn möglich ist, keine Bildung möglich ist, daher keine symbolische Institution möglich ist, daher keine Menschlichkeit möglich ist, ohne diese aktive, nichtspiegelnde *Mimesis* von innen des menschlichen Leibes. Ohne sie könnte kein Habitus gebildet werden.[73]

Dieses Zitat oben enthält viele wichtige Punkte, die man einen nach dem anderen hervorheben sollte. Wir hatten oben gezeigt, dass Merleau-Ponty die Dimension der symbolischen Institution (also der Strukturen) in der Motorik des Leibes entwickelt hat. Gleichzeitig wissen wir aber, dass er weder beschrieben hat, wie sich die sedimentierten leiblichen Gewohnheiten überhaupt gebildet haben und woher sie kommen, noch ob ein passiver Zugang zur Welt phänomenologisch und deshalb von Grund auf Sinn ermöglichen kann. Wenn nun Richir von der aktiven, nicht spiegelnden *Mimesis* aus dem Inneren des Phantasieleibes schreibt, so geht es ihm grundsätzlich darum, die Quelle der symbolischen Strukturen zu zeigen. Diese Art von *Mimesis* ist auch deshalb die Quelle des Habitus (entsprechend den „Strukturen" bei Merleau-Ponty), der Sinnhaftigkeit des Leibes – wir haben die Idee des direkten sinnhaften Verständnis des Leibes bei Merleau-Ponty

---

[72] *Ibid.,* S. 147 f.

[73] *Ibid.,* S. 145: „on coçoit aisément qu'il n' y pas de transmission de sens possible, pas d'éducation possible, donc pas d'institution symbolique possible, donc pas d'humanité possible, sans cette mimesis active, du dedans, et non spéculaire, du Leib humain. Aucun habitus ne pourrait se constitue sans elle."

gelesen – und der Bildung überhaupt. Hier haben wir also die Möglichkeit zur Erarbeitung oder Weiterentwicklung einer symbolischen Institution (Strukturen im Sinne Merleau-Pontys). Somit haben wir gezeigt, dass der *Phantasialeib* als die Quelle der Lebendigkeit der symbolischen Institution verstanden werden soll. Unter dem Phantasieleib versteht Richir das grundlegendste Register für die Sinnbildung. Ohne die Sinnbildung kann der fremde Leib keinen Sinn verleihen. Man könnte darunter ein *A priori* der Leiblichkeit verstehen, das die emotionale Offenheit gegenüber anderen möglich macht, weil der Leib jedes Selbst diesen Typus hat, also in seiner Struktur gleich ist. Von diesem Gesichtspunkt her ist auch erst die Bildung einer emotionalen Gemeinschaft denkbar. Weil die Leiber sich affektiv verstehen können, sind sie in der Lage, in hohem Maße zu kooperieren (so gesehen, verstehen wir nun, warum die *Phantasieleiblichkeit* der von Edward Osborne Wilson in der Soziobiologie vertretenen Idee der Vorteile der Kooperation zwischen diversen Gruppen phänomenologisch vorausgeht) und einen gemeinsamen, affektiven Sinn zu bilden. Was ist gemeinsamer, affektiver Sinn wenn nicht Kultur? Was ist die Strategie, um ihn zu vermitteln, wenn nicht Bildung?

Die nichtspiegelnde, aktive *Mimesis* von innen (des Leibes) unterscheidet sich von dem, was sonst ein *Fiktum* wäre. Im Gegenzug wäre der Leib des anderen wie ein *Fiktum* (eines Bildobjekts), das dann später durch die Wahrnehmung nur noch „Körper" (oder eine „Äußerlichkeit"), eine leblose Statue wäre, wenn ich in der Lage wäre, dem Anderen mittels eines spiegelnden, passiven Bildes zu begegnen, also wenn mir sein Leib in Bildern repräsentiert wäre. Faktisch wäre der Leib des Anderen nicht von einer Statue zu unterscheiden – oder im besten Fall würde mein Ego lediglich sich selbst begreifen und nicht den Anderen. In diesem Sinne würden wir nicht mehr von Leiblichkeit, sondern von Phantomleiblichkeit[74] sprechen können.

Im Hinblick auf das philosophische Problem der „analogisierenden Apperzeption" und des Solipsismus, legt Richir viel Wert darauf, dass dem Anderen nicht als eine bildliche Darstellung – entweder als eine Variante von mir selbst, oder als die irgendeines Phantoms – begegnet wird. Denn der Andere soll unerwartet, unvorhersehbar, ganz anders, „transpossibel und transpassibel" sein. Dieses Begriffspaar ist an Henri Maldineys *Penser l'homme et la folie*[75] angelehnt.

[74] Wir haben diesen Begriff schon im vorigen Kapitel definiert.

[75] Es ist hervorzuheben, dass diese Terminologien, die Henri Maldiney zugeschrieben wurden, im Kontext der Psychiatrie entstanden sind und nur in diesem Zusammenhang verstanden werden können. In einem Artikel, der Maldineys Konzepten von *Transpassibilität und Transpossibilität* gewidmet ist, enthüllt Bouderlique den psychotischen Patienten, für den die Welt – als Ort des Erscheinens und Verschwindens – nicht mehr eine ist, die sich (für

Möglichkeiten, die mit meinem Dasein zu tun haben, vermögen es nicht, das Unmögliche am Auftauchen zu hindern. Dementsprechend bedeutet es, dass das

---

dieses Selbst) „ereignet". Die Welt erfasst lediglich das objektive „Geschehnis" in der Welt. Man sieht hier einen offensichtlichen Mangel an Selbstbesitz (Selbstbezug) bei dem schizophrenen Patienten. Aber im Besitz (im Bezug darauf, mit dem Selbst *zu sein*) des Selbst *zu sein*, geht nicht allein, sondern mit einem anderen korrelativen Pol der „Transzendenz": *In-der-Welt-sein.* Wenn einer fehlt, geht der andere mit verloren. Deshalb kann der schizophrene Patient, dem der Besitz des Selbst fehlt, *nicht in der Welt sein* (cf. Joël Bouderlique, *Transpassibilité et transpossibilité,* in*:* Dominique Pringuey & Frantz Samy Kohl (Hrsg.) *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie,* Paris: Vrin 2001, S. 2). Auch hier ist die Herausforderung, vor der der Mensch steht: Er muss sich selbst und die Welt ermöglichen, *um wirklich zu sein.* Um diese Möglichkeit des Selbst und der Welt zu ermöglichen, müssen ein Ereignis und seine Herausforderungen begrüßt werden. Dies wird durch das Verb „existieren" erfasst, in dem hier das Präfix „ex" die Aufforderung ist, den einfachen Lebenszustand oder die Lebensumstände – diese Entschlossenheit, die einen der Möglichkeiten beraubt – einer bestimmten Welt zu überwinden, so dass man ein *Sich selbst „sein"* kann. Aber wie offensichtlich, kann das Heidegg'sche Projekt der„ Existenz " (cf. *Ibid.)*nicht zeigen, warum Dasein nicht in der Lage ist, sich über sein Sein hinaus zu erheben und es selbst zu werden. Hier zeigt sich laut Bourderlique eine nicht-Heidegger'sche Dimension der *Transpassibilität* als eine andere Art der Transzendenz, die der Mensch benötigt, um dieser Herausforderung des Seins zu vollbringen: er selbst zu werden. Diese andere Art der Transzendenz wird aus dem Leben derer gewonnen, die von „Krankheit" betroffen sind (cf. *Ibid.,* S. 4). In der Phänomenologie der Begegnung liegt der Andere jenseits meiner Macht und fällt mir mit Unfähigkeit auf: Ich kann ihn nicht erfinden (cf. dazu: Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Den Haag: Nijhoff 1961, S. 173.). Die Begegnung mit jemandem ist das Ereignis (wie wir oben gezeigt haben tritt die aber bei Schizophrenen als objektiviertes „Geschehnis" auf), an das ein „Advent" gebunden ist. Und das ist es, was die Welt öffnet (cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble: Éditions Jêrôme Million 1991, S. 396), das ist das Projekt des anderen, sofern ich hier mit meiner Möglichkeit bin. Bei der Begegnung des anderen erscheint der andere als ein Ereignis, das sich im Herzen der Welt ereignet. Dieses Ereignis des anderen bringt mit sich eine Überraschung. Deshalb ist es dieses Ereignis der Begegnung, das die Welt eröffnet (cf. *Ibid*.). Die Begrüßung dieses Ereignisses setzt eine Offenheit als Vermögen für das voraus, was erscheint. Aber das Ereignis, das sich abzeichnet, hängt nicht von meinen Kräften ab.

In *Existence* erklärt Maldiney, dass die Öffnung für das Ereignis der Ordnung der *Passibilität* gehört, während die Eröffnung der Möglichkeit nur dem Sein eines Projekts gehört (cf. Henri Maldiney, *Existence, crise et création,* in: Ders et. al. (Hrsg.) *Existence, crise et création,* Fougères: Encre Marine 2001, S. 321). Das Ereignis löst einen Krisenausbruch aus, der überwunden werden muss: Das Ereignis bringt einen unvorhersehbaren Ausbruch mit sich, das Unerwartete, das Überraschende usw., all dies kommt aus dem Nichts und dies ist eine Herausforderung, die eine Transformation benötigt und in der Beziehung von Welt und Selbst überwunden werden muss. Das Verhältnis zwischen Selbst und Welt ist als ein Umbruch verstanden. Wir sehen jetzt, dass das Ereignis überrascht, erstaunt und außerhalb unserer Macht und Bestimmbarkeit liegt (cf. *Ibid.* S. 322). Das Dasein ist jedoch immer für

„Mögliche" (welches aber in meinem subjektiven Feld den Namen „Unmöglich" trägt) die Möglichkeiten, die meinem Dasein zugeordnet sind, überschreitet. Diese „Möglichkeit" liegt außerhalb des Subjektes, ist aber im Feld des Objekts. Das Andere als „*transpossibel*" zu bezeichnen bedeutet, dass der Andere alle Möglichkeiten in meinem subjektiven Feld überschreitet. Kein Wunder, dass Richir denkt, dass ihre Verwirklichung zu etwas Unerwartetem, zu etwas ganz Anderem führt. Der Begriff der *„Transpassibilität",* in der die Phantasia verankert ist, bezeichnet dagegen das Vermögen, diese „Möglichkeiten" außerhalb meines subjektiven Feldes der Möglichkeiten zu empfangen. Dementsprechend gilt: „diese Bezeugung durch die Erfahrung anderer [….] steht mir nicht zur

---

den Ausbruch des Ausbruchs passabel. Da sich das Ereignis jedoch außerhalb des Feldes der eigenen Bestimmung befindet, erfordert es eine neue Konfiguration von Selbst und Welt (Bouderlique, *op. cit.,* 2001, S. 5.), um die erstaunliche Überraschung zu überwinden, die es mit sich bringt. Wann immer es auftritt, ruft die Krise der Ereignisse die Menschen nicht dazu auf, nur zu leben, sondern fordert sie auf, von der Perspektive der Unbestimmbarkeit aus zu *existieren.* Zu existieren heißt dann, das Ereignis selbst begrüßen zu können. Aber dies ist eine Herausforderung für den Menschen, weil er herausgefordert ist, aus dem Nichts zu existieren – er wird ins Unmögliche gedrängt. Dies ist genau der kritische existenzielle Zustand, durch den ein Ereignis entsteht: den Menschen beim Unmöglichen herauszufordern (cf. Maldiney, *op. cit.,* 1991, S. 422.). Die *Offenheit für dieses Ereignis setzt Transpassibilität voraus*, die Offenheit für eine Nichtigkeit. Diese Offenheit ist ein Vermögen, das unter all dem (das ist weniger als alles) liegt, von dem die menschliche Person *passibel* ist. Unter dem Begriff „passibel" (*passible*) versteht Maldiney das Vermögen zu erleben, was aber das Vermögen zu erleiden, zu ertragen, impliziert. Die Affektion, die Befindlichkeit, ist ein „*pathos*", das nur von dem Gesichtspunkt des Ertragens einer Prüfung, einer Probe (*épreuve*) verstanden werden kann (Cf. Maldiney, *op. cit.,* 1991, S. 364.) Es ist daher ein Vermögen, welches eine Aktivität impliziert –in einem pathetischen Moment – die darin besteht, ihre eigenen Felder der Empfänglichkeit zu öffnen. Dieses Vermögen unterscheidet Menschen von allen anderen nicht lebenden Seienden dadurch, dass nur Menschen Umstände erleiden und ertragen können. In diesem Zusammenhang definiert Maldiney die *Transpassibilität als Offenheit und Empfänglichkeit für das Ereignis*: „Die Offenheit für das *Ursprüngliche*" „die einladende Empfänglichkeit für das Ereignis" Diese Empfänglichkeit ist verbunden mit der Verwandlung der Existenz (cf. *Ibid.,* S. 424.) Dieses Vermögen fehlt bei psychisch Kranken Menschen. Ein Mangel an *Transpassibilität* führt daher zur *Unmöglichkeit einer Möglichkeit* (cf. *Ibid.)* So sehen wir, wie dieser affektive Moment dem Psychotiker entgeht. Der affektive Moment ermöglicht und eröffnet die *Transpossibilität* eines Ereignisses. Diese Begegnung ist es, die mit sich einen Umbruch – was aber auch eine Provokation ist – mit der erlebten Existenz bringt (cf. Bourderlique, *op. cit.,* 2001, S. 6) Die Provokation des Ereignisses geht jedoch Hand in Hand mit der Transformation des Selbst dadurch, dass die Herausforderungen im Selbst integrierbar sind. Deshalb fehlt auch diese Transformation bei psychisch kranken Menschen. Das Ereignis wird nicht als eine Herausforderung, die subjektiv integriert werden kann, angeshen. Wir haben also nur „Geschehnis". Die *Transpossibilität* einer Transformation wird durch die *Transpassibilität* ermöglicht, wodurch die *Struktur* des Selbst stets transformiert wird.

freien Verfügung."[76] Trotz der Unmöglichkeit des Phantasieleibs anderer Leute, ihn zu erleben, ist mein Phantasieleib *transpassibel* in Bezug auf den Leib eines anderen. Richir fährt fort:

> Bewohne ich den Leib des anderen von innen, dann ist es nicht so, dass ich selbst dort bin, noch dass es mir buchstäblich gelungen ist, „mich in seine Haut zu stecken", sondern es ist so, dass ich dort durch die *Transpassibilität* einwohne, da ich seiner Innerlichkeit gegenüber *transpassibel* bin, obwohl diese Letztere für mich unbestimmt und nicht figuriert werden kann.[77]

Richir bezieht sich hier sowohl auf Husserl als auch auf Henri Maldiney. In Bezug auf den Ersteren bezieht sich Richir auf *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie,* wo Husserl die Möglichkeit analysiert, das Psychische, die eigenen Akte, im Falle der Selbsterfahrung in den eigenen „Leib hinzustecken."[78] Während dies laut Husserl einem solipsistischen Selbst nicht möglich ist, gelingt es dem Subjekt durch die Einfühlung in den Anderen. Aber es geht hier darum, „mich in seine Haut zu stecken". Auch dies sei laut Richir nicht möglich. Das bedeutet, dass die (psychischen) Erlebnisse der Leiber sich gegenseitig ausschließen. Sie bleiben füreinander unmöglich. Aber diese Unmöglichkeit wird erst durch die *Transpassibilität* ermöglicht, auch wenn dadurch der andere Leib mir nicht in der anschaulichen Darstellung eines Bildobjekts (Husserl) gegeben wird.

Man sieht, dass das, was Richir hier artikuliert, sich nicht an irgendeiner Erkenntnistheorie orientiert. Er versucht vielmehr das zum Ausdruck zu bringen, was vor jeder Erkenntnistheorie liegt und das, was darüber hinausgeht. Wenn es um Fremderfahrung geht, so haben wir es also nicht mit der Kognition zu tun. Um es mit Guy van Kerckhoven zum Ausdruck zu bringen: „Das spezifische Phänomen der Begegnung wurde daher noch nicht als ‚Erfahrungsfeld' oder Kognitionsfeld ‚organisiert'."[79]

---

[76] Richir, *op. cit.,* 2004, S. 149: „cette attestation par l'expérience d'autrui [….] n'est pas à ma libre disposition".

[77] *Ibid.:* „Si j' ‚habite' le corps d'autrui de l'intérieur, ce n'est pas que j'y soi, ni que j'aie réussi littéralement à ‚me mettre dans sa peau', mais c'est que je l'habite par *transpasibilité*, parce que je suis *transpassible* à son intériorité bien que celle-ci soit pour moi indéterminée et infigurable."

[78] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie III*, *Husserliana.* Bd. V., hrsg. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952b, S. 167.

[79] Guy Van Kerckhoven, *De la rencontre: la face détournée,* Paris: Hermann 2012, S. 25: „Le phénomène propre de la rencontre ne s'est donc pas encore ‚organisé' comme ‚champ' d'experience ou de connaissance".

Es ist das phänomenologische Verdienst Richirs, in gewisser Hinsicht gezeigt zu haben, wie Missverständnisse, indem bildliche Darstellungen in den Anderen projiziert werden, zu verhindern sind. Die Missverständnisse treten im Kontext der Erkenntnistheorien auf. Jede Theorie reduziert die Person gemäß dem Modell, das sie mit sich bringt. Der andere wird aus der Sicht eines Modells gesehen. Genau dies ist das, was Richir unterbricht. Der andere als Leib ist ein Ort des Überschusses und kann nicht auf irgendein Modell reduziert werden, das die Imagination vorschlägt. Damit will er auch zeigen, dass Bildlichkeit, die ein Modell in der Welt suggeriert, hier keine Rolle spielt;Van Kerckhoven spricht vom Anstarren (*dévisager*) des anderen, das die Festigkeit unseres Blicks durchbricht.[80] Damit wird die Haltung zu einem Ding der Welt umgestellt. Ein Mensch öffnet sich uns und bringt mit sich die Radikalität der Erschütterung (*boulversement*).

Bevor wir diesen Abschnitt beenden, wollen wir noch erwähnen, dass die Begegnung bei Richir nicht unbedingt eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht voraussetzt. Die Fremderfahrung muss nicht unbedingt eine Husserl'sche Intersubjektivität sein. Deshalb spricht Richir von der transzendentalen Interfaktizität.[81] Das leibliche Selbst ist nicht reduzierbar zu einer Tatsache, da es eine einzigartige „Singularität" (damit ist aber kein Ego als Individuum oder symbolisch gestiftetes Selbst gemeint) besitzt, die nicht reduzierbar ist. So spricht Richir, anstelle von Tatsache, von Faktizität. Die „*Faktizität*" impliziert etwas, das nicht wiederholbar ist und das jedoch – obwohl nicht als Objekt zu objektivieren – in der transzendentalen *Inter*faktizität durch Blickaustausch kommunikabel ist. Auf den Blick kann virtuell zugegriffen werden, falls er da ist. Dies bedeutet, dass in einer Begegnung mit dem anderen die Begegnung *von Angesicht zu Angesicht* keine *conditio sine qua non ist*, was aber für die Intersubjektivität im Sinne Husserls erforderlich ist. Dies liegt daran, dass es auch eine Begegnung von Leibern geben könnte, die, obwohl sie sich nicht ansehen oder anschauen, in der Lage wären, sich auszutauschen und miteinander zu kommunizieren. Ihre Blicke müssen nicht unbedingt *physisch* da sein; sie könnten auch virtuell da sein. Dies ist ein entscheidender Punkt. Denn in dieser archaischsten und primitivsten Grundlage der Phänomenologie, die auf der *Phantasia* und der *Leiblichkeit* ($X\acute{\omega}\rho\alpha$) aufgebaut ist, ist die Intentionalität, die Setzung der Objekte der Welt,

---

[80] Cf. *Ibid,* S. 26.

[81] Diesbezüglich beziehe ich mich auf das Gespräch Richirs mit Sacha Carlson: Cf.. Marc Richir, *L'écart et le rien: conversations avec Sacha Carlson,* Grenoble: Éditions Jérôme Millon 2015, S. 241 ff.

als Bedingung nicht erforderlich, wie es in der Husserl'schen Intersubjektivität der Fall ist.

Wir haben diese Idee noch hinzugefügt, damit nicht fälschlicherweise angenommen wird, dass Richir die Husserl'sche Intersubjektivität verteidigt oder begrüßt, weil er sich mit dem Thema auseinandersetzt. Das Modell der Begegnung liegt laut Richir nicht in der Husserl' schen transzendentalen Intersubjektivität, sondern im Kantischen Erhabenen. Dies werden wir deshalb im nächsten Kapitel behandeln.

Wir wenden uns nun einem anderen Fall zu, in dem die Bildlichkeit für das Verstehen und die Kommunikation einzelner Leiber vorausgesetzt wird: im Verstehen sprachlicher Ausdrücke.

5.4.2 Das Verstehen sprachlicher Ausdrücke

Richir setzt sich auch in Bezug auf dieses Thema wiederum mit Husserl auseinander, in diesem Fall mit dessen Idee des Verstehens sprachlicher Ausdrücke und bezieht sich am stärksten auf Husserls *Vorlesungen über Bedeutungslehre vom Sommersemester 1908.* Zunächst lässt sich fragen, was Husserl unter Ausdruck versteht. Der Begriff deckt bei ihm unterschiedliche Dimensionen ab, vom gesprochen Laut bis hin zu geschriebenen oder gedruckten Worten:

> Unter Ausdruck muss hier *das bloße sinnliche Zeichen* verstanden werden, normalerweise sinnlich erscheinend, sagen wir also: *der Wortlaut,* eine Rede, die uns alles Sinnliche, das hier in Betracht kommt, repräsentieren mag, also *den gesprochenen Laut*, *das Akustisch-motorische* dabei usw.; ebenso das *Schriftzeichen des geschriebenen oder gedruckten Wortes* und dergleichen. Dieses erscheint.[82]

Wie wir sehen, bezieht Husserl den Leib in die Artikulation des Ausdrucks ein. Ein Ausdruck kann ausgesprochen, verstanden, mit der Hand geschrieben, durch die Motorik artikuliert werden. Es lässt sich jedoch fragen, wie es uns gelingt, diese gesprochenen, geschriebenen Wörter des Anderen zu verstehen. Diese Frage ist insbesondere in Bezug auf die Tatsache wichtig, dass sprachliche Zeichen schon zu Beginn des Spracherwerbs mit intentionalen Bedeutungen sedimentiert und gesättigt sind. Bevor wir überhaupt anfangen, sprechen und schreiben zu lernen, sind wir schon eingetaucht in eine „symbolische Institution", wo sprachlicher Habitus und Gewohnheiten gelernt werden. Wird der Sinn eines sprachlichen

[82] Edmund Husserl, *Vorlesung über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908, Husserliana,* Bd. XXVI, hrsg. Ursula Panzer, Dordrecht: Nijhoff 1987, S. 12.

Ausdrucks nicht schon am Anfang eingeführt, sodass wir nichts anders zu tun brauchen, als die *Sinnhaftigkeit* zu erwerben? Husserl spricht zum Beispiel von einem „Wortlautbewusstsein, wodurch der bloße Wortlaut gegenständlich ist“ und auf das später neue Akte des „mit dem Wort dies und jenes Meines [Sic! D.E.]“[83] bezogen werden könnten. Dadurch wird zum Beispiel ein Genanntes bewusst, sobald der Name ausgesprochen wird. Wie passiert es nun, dass einem ausgesprochenen Wort eine Bedeutung verliehen wird? Wie schafft es ein Subjekt, den Anderen zu verstehen? Kann ein ausgesprochener Laut ohne objektive Referenzialität auch sinnvoll sein? Auf welche Seite stellt sich die Intuition: An die Seite des gesprochenen Wortes, oder an die des *intentional bezeichneten Objekts*? Intuition (*intuitivité*) des Sinns steht weder auf der einen, noch auf der anderen Seite. Vielmehr setzt sie „Absicht der Bedeutung mit leeren Vorstellungen“ voraus.[84]

Husserls Verwendung des Begriffs „Wortbild“ begründet Richirs Verständnis des sprachlichen Ausdrucks als „sinnliches Bild.“ Husserl schreibt:

> Ähnlich wie *das Wortbild,* das visuelle und akustische in seiner Verknüpfung, *dasteht und das Bedeutungsbewusstsein ihm Bedeutung für etwas anderes gibt,* das gegenwärtig sein kann (oder vergegenwärtigt) oder nicht. (Ja, weil hier *das Bild als Abbild für ein anderes Bild fungiert*).[85]

Mit anderen Worten, haben wir es hier wieder – wie wir schon bei der Revision der Husserl’ schen Phantasie gemerkt haben – mit einem Bild (sagen wir einem Bildobjekt) zu tun, das wiederum im Verhältnis zu einem anderen Bild (sagen wir mit einem Bildsujet) steht. Husserl fährt fort und fragt sich: „Wie ist es in der Phantasie? Haben wir da auch ein Über-sich-Hinausweisen, ein Dastehen in der sei es auch schwankenden und schwebenden Erscheinung, das aber nicht für sich gilt, sondern für etwas anderes gilt?“[86] Mit diesem Zitat besteht kein Zweifel mehr daran, ob es bei der Problematik nun um die Bildlichkeit oder die Intentionalität geht, oder nicht. Wir haben gesehen, dass Husserl bei der Phantasia oft zögert, schwankt und unentschlossen bleibt, ob er derselben eine Intentionalität eines Bildobjekts zuschreiben soll oder nicht. Angelehnt an Husserls Analyse des Bildbewusstseins analysiert Richir den sprachlichen Ausdruck. In Huserls Anlayse des Bildbewusstseins zeigt ein Bild (Gemälde) einen doppelten Charakter: erstens als ein Objekt der Wahrnehmung in der Gegenwart (das Bild ist etwas

[83] *Ibid.,* S. 15.

[84] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 173: „Intention de signification avec des représentations vides“.

[85] Husserl, *op. cit.,* 1980, S. 150.

[86] *Ibid.*

inmitten anderer Dinge) und zweitens als Vorstellung, als das es etwas anderes zeigt als sich selbst, etwas Nicht-Gegenwärtiges, das aber in der intentionalen Gegenwart vergegenwärtigt (*présentifié*) ist. Das *real wahrgenommene* Gemälde, das das Bildobjekt trägt, ist ein *Fictum, d. h.* eine Nichtigkeit (*nihilité*).[87] Und genauso ist es beim gesprochenen Wort: Es ist als „Wortbild" ein Fictum (*Bildobjekt*), welches ein „*Bildsujet* eines gesprochenen oder geschriebenen Wortes als nicht gegenwärtig in der sensiblen Welt vergegenwärtigt."[88]

5.4.2.1 Kritik am Modus des Verstehens eines sprachlichen Ausdrucks durch die Bildlichkeit

In dem Fall, wo der kinästhetische Habitus (zum Beispiel, wenn sich meine Hand oder mein Mund in einer bestimmten Weise bewegen) eines sprachliches Zeichen den Leib impliziert, wenn man ein Wort ausspricht oder es schreibt, wird die *Phantasie*, die in der Phantasieerscheinung im Spiel ist, impliziert – jedoch auf andere Weise ohne Einbeziehung des Habitus. Was hier abläuft, ist *eine Mimesis*, zum Beispiel, wenn ich einen Vortrag höre. Die ausgesprochenen Worte fangen an, mir im *Phantasieleib* meiner *Phantasia* vorzuschweben und ich verstehe den sprachlichen Ausdruck unmittelbar durch eine *Mimesis*. Diese *Mimesis* ist anders als die, die Husserl entwickelt hat und die die Passivität des Körpers voraussetzt:

> *Sehe ich eine fremde Hand, so fühle ich meine Hand, bewegt sich eine fremde Hand, so juckt es mich, meine Hand zu bewegen usw.* Aber ich verlege nicht das in mir Erfahrene in den anderen Leib, weder in Form der Verbildlichung noch in einer anderen Form.[89]

Es ist wieder von der *spiegelnden, passiven Mimesis die Rede*, die den Körper involviert. Denn das Subjekt begegnet dem Anderen im Modus eines Bildes – einer Art, sich selbst in ein erscheinendes Phänomen zu projizieren. Bei Richir jedoch werden sowohl Passivität, als auch spiegelnde *Mimesis* erschüttert. Deswegen schreibt er: „Eine Art *Mimesis* – die in keiner Weise spiegelnd ist, da mein Körper ausgeschaltet ist – des gesprochenen Lautes (gesprochen oder geschrieben) durch meinen *Phantasieleib,* der, wie wir gesehen haben, selbst grundsätzlich unbestimmt ist."[90] Im Folgenden bezeichnet Richir diese *Mimesis* als: *aktiv und*

---

[87] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 175.

[88] *Ibid.:* „qui présentifie un *Bildsujet* d'un verbe enoncé ou écrit, comme non-présent au monde sensible".

[89] Husserl, *op. cit.,* 1973a, S. 311 f.

[90] Richir, *op. cit*., 2000a, S. 171: „Une sorte de *mimesis,* qui n'a rien de speculaire puisque mon Körper est mis hors-circuit, du verbe prononcé (parlé ou écrit) par mon *Phantasieleib*, lequel, on a vu, est quant à lui foncièrement indéterminé".

von innen. Doch warum und wie ist sie von *innen* möglich? Weil mein Leib sich mithilfe der *Phantasia* vom Körper abgelöst hat und dadurch allen sprachlichen Ausdrücken zugänglich ist.

5.4.2.2 Die Konsequenz des Verstehens eines sprachlichen Ausdrucks in der *Phantasia*

Anstatt in der Bildlichkeit, wird das gesprochene Wort viel mehr in der *Phantasia* verstanden. Dies bedeutet, dass kein Medium zwischen dem Verstehen und dem Sinn steht. Mit anderen Worten, es gibt keinen Vermittler für die Sinnhaftigkeit, die die gesprochenen Worte dem Leib eröffnen. Der Grund ist, dass wir uns an dieser archaischsten Basis des phänomenologischen Zugangs zur Welt befinden, wo weder die Intentionalität eines Objekts noch die Bildlichkeit als Modell nötig ist. So stellt sich die Frage, was die Konsequenz für die Phänomenologie sein kann.

Dieses Verstehen „in *der Phantasia*" schließt alle *Temporalisierung* im Modus des Jetzt oder der Gegenwart aus. So kann man die Unzugänglichkeit, die Schwankung und Undurchsichtigkeit des Gedankens im stillen Inneren verstehen – dort wo Wörter scheitern, überflüssig und unzureichend sind. Dass das ausgesprochene Wort lediglich in der *Phantasia* begriffen werden kann, impliziert, dass es nicht als *Bild* eines *Objekt*s verstanden werden sollte. Eine notwendige Verbindung zwischen dem ausgesprochenen oder geschrieben Wort und seiner *Referenzialität* herzustellen, als wäre es ein Bild oder eine Darstellung des referenziellen Objekts, würde bedeuten, im Register der symbolischen Institution der „Sprache" (Sprache verweist hier auf ein Sprachsystem wie Igbo, Französisch oder Deutsch) gefangen zu sein, wo ein Bezeichnendes unbedingt ein Bezeichnetes impliziert (wie im Strukturalismus von Saussure); wo die Intentionalität des Sinns mit einem Subjekt beginnt, das ein gegenwärtiges Objekt (*„un objet présent"*) anzielt. Richir signalisiert damit das Ende jeder „Diskursivität des gesprochenen Wortes" (*„Discursivité de verbe enoncé"*) jedes Mal, wenn eine notwendige Verbindung zwischen dem ausgesprochenen Wort, das *seine objektive Referenzialität*[91] vorstellt, und dieser Referenz hergestellt wird. Diese Haltung findet man etwa bei Sprachwissenschaftlern, die einen sprachlichen Ausdruck als seine korrekte Anwendung und Ausführung in einem bestimmten Sprachsystem verstehen. Die gesprochenen Worte aber sind offen für das Ausgießen des Sinns, den sie enthalten.

[91] *Ibid.,* S. 177.

5.5 Schlussüberlegung: Die Welteröffnung anhand der Leiblichkeit als Sinneröffnung

Nun wollen wir auf die Frage zurückkommen, die wir am Anfang gestellt haben, und zwar: Wenn die Leiblichkeit einen Zugang bzw. Bezug zur Welt ermöglicht und der Leib das phänomenale Erlebnis einzelner Leiber bezeugt, in welchem Zusammenhang können wir diesen *Zugang bzw. Bezug zur Welt* dann verstehen? Sowohl der Zugang zur Welt, als auch die Erlebnisse einzelner Leiber sind nichts anderes, als „Sinneröffnung"; das ist unsere These, die wir im letzten Kapitel ausführlich verteidigen werden.

Aber wie können wir eine solche These begründen? Sie stützt sich auf zwei Haltungen: Zunächst gestaltete Richir selbst in *Le Corps* (auch, wenn dieses Büchlein keine große phänomenologische Bedeutung hat) die Phänomenologie der Sprache im engsten Zusammenhang mit der Phänomenologie des Leibes und der der Leiblichkeit. So wird der Leib als ein „sprachliches Phänomen" („*phénomène langagier*") dargestellt. Wie jedes phänomenologisch Erlebte,

> ist der erlebte Leib sowohl in seiner Gesamtheit als auch in der Artikulierung seiner Teile einer und die Wesen des Sinns und des Phänomens (sprachliches Phänomen) sind in werdender Einheit mit dem Erleben sowohl des Bewusstseins als auch des Unbewusstseins.[92]

Hier muss Rücksicht auf den Unterschied zwischen „*Langage*" und „*Langue"* genommen werden. Während „*Langage*" auf eine Art von *Phänomenalität des Sprachlichen* verweist, beschränkt sich „*Langue*" auf ein Sprachsystem, wie die Stiftung in einer Sprache (z. B. Deutsch, Französisch, Igbo usw.).

Den zweiten Hinweis oder die zweite der oben genannten Haltungen verdeutlicht Schnell. Er schreibt:

> Dieser „sich machende Sinn" […] vollzieht sich nicht in einer abgründigen Leere, sondern in einer absoluten Urform jeglicher Räumlichkeit […] die Richir mit der platonischen „*Chora*" gleichsetzt.[93]

---

[92] Marc Richir, *Le corps*, Paris: Hatier 1993a, S. 72: „le corps vécu est lui aussi, tant dans sa globalité que dans l'articulation de ses parties, un et des êtres de sens et de Langage, en union naissante avec le vivre à la fois de la conscience et de l ' inconscience."

[93] Alexander Schnell, *Leib und Leiblichkeit bei M. Merleau Ponty und M. Richir*, in: Michael Staudigl (Hrsg.), Gelebter Leib, verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012b, S. 73–97, hier S. 87.

Während das erste Zitat von Richir vom Sinn des Leibes spricht, geht dieses zweite von Schnell vom Sinn – also *„le sens se faisant"* – der *Chora* aus, also der Leiblichkeit, sodass man hier ab sofort von Leib und Leiblichkeit in Bezug auf Sinn ausgehen kann. Diese zwei Haltungen einerseits in Bezug auf ein *„sprachliches Phänomen"*, andererseits in Bezug auf *„einen sich machenden Sinn"* erlauben es uns, zwei breite Dimensionen des Sinns zu untersuchen, welche die Husserl'sche genetische Phänomenologie über den Bereich der Stiftungen hinaustreibt: Einerseits die Dimension einer „Sinnbildung eines sich machenden Sinns" und andererseits die einer „Sinnstiftung" im Sinne von Stiftung eines Sinnes in einer symbolischen Institution, also in jeglicher Art von Kultur.

Abschließend werfen wir die Frage auf: „Welchen Sinn eröffnet uns die Leiblichkeit?" Wie wir gesehen haben, bewegt sich die Sinnhaftigkeit zwischen der gesättigten und bestimmten Dimension der Kultur und der unbestimmten Dimension der Leiblichkeit, zwischen der Dimension der Passivität und der Dimension der Aktivität, zwischen der des Imaginären und der der Lebendigkeit. Wir sehen also einerseits die Grundlage der Sinnhaftigkeit, im Sinne von Sinnstiftung in einer symbolischen Institution und damit in jeder Form von Kultur, und andererseits die Sinnbildung des sich machenden Sinns: der sich machende Sinn ist dabei aber beständig im Fluß, auch in der symbolischen Institution wird er nicht vollständig fixiert.

Basierend auf diesen beiden Dimensionen ist es offensichtlich, dass diese Offenheit für die Welt durch die Leiblichkeit, wie wir sie bei Richir verstehen, einerseits die Prekarität des Sinns zum Ausdruck bringt, jedes Mal, wenn wir versuchen, eine erlebte leibliche Erfahrung in Worte zu fassen, wie zum Beispiel eine Emotion. Diese Prekarität des Sinns entspricht der Nichtbestimmbarkeit des Phänomens, das sich im Leib ereignet, und verleiht damit der vom Leib erlebten Affektivität einen Charakter der Nichtpositionalität.[94] Dies ist die Idee eines phänomenologischen Sinnes. Wenn die Idee der phänomenologischen Sinnbildung erhalten bleiben soll –die Idee des Überschusses an phänomenologischer Erfahrung, die der Begründer der Phänomenologie (zum Beispiel in *Analysis zur passiven Synthesis* bei der Abschattungslehre der zeitlichen Wahrnehmungsobjekte) vielfach artikuliert hat –, dann kann diese Art von Sinnbildung nicht durch die Dimension der Passivität[95] erfasst werden. Denn Passivität, wie sie in der

[94] Diese Haltung hat eine enorme Konsequenz für die analytische Philosophie des Geistes, in der man nach der bestimmten Bedeutung einer gelebten Emotion suchen will, als ob das, was in einer bestimmten Situation affektiv erlebt, ein bestimmtes und gegebenes Genus haben sollte, was zu einer Implosion einer phänomenologischen Bedeutung führen könnte.

[95] Wir sind der Meinung, dass Richir dies behauptet: um zu zeigen, wie der phänomenologische Sinn im Gegensatz zu allen anderen funktioniert, wie jene der Prä-Reflexivität bei

Prä-reflexivität des Leibes bei Merleau-Ponty zentral ist, hätte den Sinn im Voraus erschöpft und das Spontane und Unerwartete der Sinnbildung ausgeschaltet und unmöglich gemacht. Und deshalb spricht Richir von *Transpassibilität* statt von Passivität, was dann auch die Dimension der Virtualität – wir werden zu diesem Begriff im nächsten Kapitel kommen – impliziert. Auch für dieses Motiv kann die Idee der Bildlichkeit allein die Idee der phänomenologischen Sinnbildung nicht bewahren, denn eine solche Bildlichkeit hätte durch ein Eingreifen der Intentionalität auch den Sinn erschöpft. Die Sinnbildung wäre tot. Der einzige Weg, die phänomenologische Sinnbildung zu bewahren und damit auch die letztgültige Idee des Überschusses bewahrt, besteht nur in einem ständigen Fluss von *Aktivität*, der sie unvorhersehbar macht, sie immer offen lässt und jedes Mal zu übertreffen ist. Denn die ursprüngliche und archetypische Motilität, die grundlegende Kinästhesie, wurzelt in keinem anderen Architekturregister als dem der Phantasia (Leiblichkeit) – dies geschieht weder im Jenseits irgendeiner Form von Bildlichkeit, noch in der Intentionalität noch in irgendeiner Passivität. Aus diesem Grund wäre die Behauptung, dass der „lebendige Charakter" eines Romans von einem Schauspieler – so talentiert er auch sein mag – anschaulich dargestellt werden könnte, nicht zu halten und laut Richir zudem irreführend,

> denn niemals wird es diesem oder jenem Schauspieler, unabhängig von seinem Talent, gelingen, die Komplexität des Charakters wiederzugeben, wie sie dem Autor eines Romans im Verlauf seines Schreibens auferlegt wurde, und wie sie erneuert dem aufmerksamen Leser auferlegt wird, der sich nicht in die phantasmatische Fallen der imaginären Identifikation verwickeln lässt.[96]

Wenn der Schauspieler die Komplexität der lebendigen Figur (Hauptfigur oder Nebenfiguren oder die Protagonisten) im Roman nicht wiedergeben kann, dann deshalb, weil das Leben – dieses Leben ist nichts anderes als die Leiblichkeit des Leibes – in der *Phantasia* (Leiblichkeit) nicht erschöpft werden kann.

Auf der anderen Seite sehen wir, wie „Affektivität" leiblich gestiftet wird, wenn wir Richirs phänomenologischen Ansatz zur symbolischen Stiftung des Sinnes akzeptieren. Dieser Ansatz scheint auch Konvergenzen zu Überlegungen zur „sozialen Konstruktion der Gefühle (Emotion)" in der analytischen Philosophie

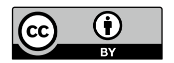
---

Merleau-Ponty und jene, in denen das Individuum ein automatisches gewohnheitsmäßiges Verhältnis zur Welt hat oder in denen der intersubjektiven Begegnung (wie bei Husserl).

[96] Richir, *op. cit.,* 2003, S. 29 f.:„parce que jamais tel ou tel acteur, quel que soit par ailleurs son talent, n'arrivera à rendre la complexité de personnage, telle qu'elle s'est imposée au romancier au fil de son écriture, et telle qu'elle s'impose à nouveau au lecteur attentif, qui ne se laisse pas prendre aux pièges fantasmatiques de l'identification imaginaire."

aufzuweisen. Von hier aus können wir auf die vorher gestellte Frage eingehen. Der Sinn, welchen uns die Leiblichkeit eröffnet, lässt sich einerseits in einem leiblichen Erlebnis einer affektiven Gemütsregung (dies könnte während einer Fremderfahrung durch die Einfühlung geschehen oder das Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks, das Verstehen der emotionalen Lage des anderen usw.), das man zur Sprache bringen will, als „eine Pluralität von Welten" und andererseits in einer „leiblich gestifteten Affektivität" als „eine Singularität von Welt" begreifen, wobei es eine Pluralität von leiblich gestifteter Affektivität gibt – so viele, wie es Kulturen gibt. Die Pluralität von Welten ist jeglicher Art von empirischer Forschung nicht zugänglich, wohl aber der transzendentale Boden der Phänomenologie; eine singuläre Welt könnte indes von den objektiven Wissenschaften untersucht werden. Wir sind der Meinung, dass die Phänomenologie dieser Art von Spannung und Zick-Zack-Bewegung zwischen den beiden Dimensionen nicht entkommen kann, wenn sie lebendig bleiben will.

Da die Dimension des Symbolischen als die der Passivität erscheint, hat sie etwas mit der Dimension der Transzendenz der Welt gemeinsam, besonders dann, wenn man diesen Begriff von „Welt" mit Kants Idee des „Ding an sich" verbindet. Die Welt wie die Kultur ist immer schon da, seit wir Menschen sind. Auf eine gewisse Weise erscheint uns diese Welt als uns passiv vorgegeben, wir können nicht aktiv über ihre Gegebenheit verfügen. Aber ist unser Verhältnis zur Welt wirklich in diesem Sinne als ein *passives* zu verstehen? Richir hat eine andere Antwort, die in diesem Kapitel nicht wiedergegeben werden kann. Allerdings sind wir mit dieser Frage im Bereich der Transzendenz, die laut Richir auf die absolute Transzendenz verweist. Wir haben laut Richir zwei Sorten dieser Transzendenz: die eine ist die absolute Transzendenz und die zweite deutet auf die physisch-kosmische Transzendenz, also auf die Welt als Transzendenz hin. Die absolute Transzendenz hat etwas gemeinsam mit dem Symbolischen, wenn man daran denkt, dass Gott – dieser trägt den Namen der *Transzendenz* in der Tradition, auch wenn diese Tradition keine philosophische Tradition mehr ist – der „symbolischer Stifter" ist. Diese Idee der Transzendenz haben wir noch nicht thematisiert, besonders was die Sinnkonstitution (und somit Selbstkonstitution) anbelangt. Die Idee, welche wir gerade zu artikulieren versuchen, bezieht sich auf diese Frage: Was ist die Rolle der Transzendenz bei der Erfahrung? Was ist die Rolle derselben bei der Sinnbildung und beim Verhältnis des Leibes zur Welt? Wir haben also mit diesen Fragen neue Problemfelder in Richirs Phänomenologie geöffnet, die nur innerhalb der Thematik über das *Erhabene* Antwort finden können. Deshalb werden wir uns im nächsten Kapitel mit Richirs Entdeckung und Überbearbeitung des Kantischen Erhabenen befassen.


BY



Das Erhabene

6

6.1 Zusammenfassung

Dieses Kapitel, das sich mit Richirs Transformation des kantischen Erhabenen beschäftigt – Richir verleiht dem kantischen Erhabenen einen neuen phänomenologischen Sinn –, befasst sich mit der Frage, ob Kants Vernunftidee (der Ort des symbolischen Stifters) in der Einbildungskraft (Richirs „*phänomenologisches Feld*") schematisieren kann. Damit das Symbolische sich im phänomenologischen Feld artikulieren kann, muss eine Akzentverschiebung durch eine hyperbolische phänomenologische Epoché geschehen, die die Natur – als rohe Gewalt – als eine Gegebenheit („*la donation*") neutralisiert. In diesem Kapitel argumentieren wir, dass das phänomenologische Erhabene – im Gegensatz zu Husserls „transzendentaler Intersubjektivität" – bei Richir zum Modell menschlicher Erfahrung und Begegnung wird. Dies tun wir mit den folgenden Thesen: *Unsere erste These* zielt darauf ab, zu zeigen, dass bei Richir die Zusammenwirkung des phänomenologischen mit dem symbolischen Feld für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig ist, wobei dabei die Rolle des symbolischen Stifters (absolute Transzendenz, welche die Tradition Gott nennt) von großer Bedeutung ist. Aus dieser ersten These folgt eine *zweite These*: die Transzendenz ist eine wichtige Bedingung für Selbstkonstitution und Sinneröffnung. Dank der Transzendenz kann sich das leibliche Selbst zum leiblichen Selbst bewegen (z. B. beim Blickaustausch zwischen Mutter und Säugling) – diese Bewegung nennt Richir „*phänomenologische Schwingung*" – und somit einen Horizont des Phänomens (Sinnhorizont) eröffnen. Anhand ihrer Virtualität ruft die Transzendenz das Phänomen auf, sich selbst zu übertreffen. Von nun an artikuliert das Phänomen zwei Dimensionen: Es hat einen Fuß im Protoraum des Leibes – dies erinnert an Husserls „Erde" als Interiorität,

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_6

die als Protoraum der Erfahrung fungiert – und den anderen im transzendenten Ort des symbolischen Stifters – dies erinnert an Kants „bestirnten Himmel über mir“ als Transzendenz. Deshalb argumentieren wir, dass Richirs Phänomenologie der Erfahrung als ein dualistisches Denken verstanden werden kann.

6.1.1 Einleitung

Ein großer Gewinn für die Phänomenologie ist Richirs Erarbeitung des Erhabenen, besonders wenn man die ganze Geschichte [1] dieses Begriffs in der Rhetorik, der Philosophie und der Literaturwissenschaft von der Antike bis zur Moderne

[1] Zwar ist das Erhabene ein theoretischer Begriff oder ein passender Schlüssel für die Auslegung vieler literarischer Werke in der Antike, aber er entgeht jeder festlegenden Definition. De Jonge geht davon aus, dass der Begriff „one of the most elusive categories of classical scholarship“ ist (Casper De Jonge, „The Ancient Sublime(s). A Review of the Sublime in Antiquity“, in: Mnemosyne 73 (2020) S. 149–163, hier S. 150. Diesbezüglich schreibt Porter: „sublimity is not one thing: it comes in different shades and hues, and it varies with its objects“ (James I. Porter, *The Sublime in Antiquity, C*ambridge: Cambridge University Press 2016, S. 54) Wenn wir aber auf Pseudo-Longinos *Über das Erhabene* (*Περι ὕψους*) zurückgreifen, dann erweist sich das Erhabene (*τα ὕψη*) als „a kind of excellence and pre-eminence of speech and writing“ (*ακρότης καί έξοχή τις λόγων*). Die Vortrefflichkeit jener Rede ruft bei Zuhörern „Ekstase“ (*έκστασις*: 1.3–4) hervor. Zwei der fünf Quellen des Erhabenen sind größtenteils innewohnend (*κατα τό πλέον άυθιγενείς*). Beim ersten handelt es sich um: „the power to conceive striking thoughts“ (*τό περί τάς νοήσεις άδρεπήβολον*). Dabei geht es um „*vehement and inspiried emotion*“ (*τό σφοδρον και ένθουσιαστικον πάθος*). Die anderen drei haben mit der Kunst (*τέχνη*) zu tun, wo Redewendungen oder Metaphern, Adel der Diktion, Würde und Erhöhung der Wortanordnung von großer Bedeutung sind (cf. 8.1). In jüngster Zeit hat Porter gezeigt, dass das Erhabene nicht nur von dem griechischen Wort *ὕψοσ* (Höhe) sondern auch von *μέγεθος* (Größe, Pracht, Erhabenheit, Würde, Prunk, Vornehmheit usw.) und *δεινότης* (Gewaltsamkeit, Stärke, Eindringlichkeit, Kraft usw.) abgeleitet werden kann. So hat Porter für einen breiteren thematischen Marker des Erhabenen in der Antike plädiert, der sich von den folgenden Konzepten ableiten lässt: immensen Höhen, Undefinierbarkeit, unkontrollierbaren Kräften, unübertroffenen Eigenschaften, scharfen Kontrasten, intensiver und lebenswichtiger Gefahr, Risiko und Krise. Diese grobe Einschätzung findet man sowohl bei Longinus als auch bei Autoren vor und nach ihm. Vor ihm gab es schon rhetorische Thematiken, die bis zu Aristoteles, Gorgias Idee von der überwältigenden Kraft der Sprache oder der Idee der Inspiration bei den Dichtern der Antike zurückreichen (cf. De Jonge, *op. cit.*, 2020, S. 155ff). Nach ihm hat die Mehrheit der Denker direkt auf den neoplatonischen Theologen Pseudo-Dionysius Bezug genommen – so z. B. Areopagita im Mittelalter, Burke, Kant und in der Neuzeit Lyotard, Deleuze etc. – sie alle haben mehr oder weniger die Entwicklung ihrer Themen über das Erhabene auf der Grundlage der Studie von Pseudo-Longinus aufgebaut. Während sich das Erhabene bei Pseudo-Longinus mit der Wirkung von *ὕψοσ, μέγεθος, δεινότης* usw. im Bereich der Rhetorik und der Literatur auf die Zuhörer (*έκστασις, έκπληξις*) befasste – auch Porter verteidigt dieses *έκστασις,* wenn er das

in Betracht zieht. Jedoch schließt sich Richirs Denken darüber ausschließlich an Kants *Kritik der Urteilskraft* an. Dies löscht die sehr wichtige Tatsache aber nicht aus, dass Kants Überlegungen dort in die philosophische Tradition eingebettet sind, obgleich er sich von dieser Tradition radikal ablöst.[2] Die Tradition philosophischer Rede über das Erhabene beginnt mit Pseudo-Longinus' *Über das*

Erhabene als „ecstasy of language, thought and experience" (cf. *Ibid*., 157.) versteht –, wird es in der christlich mittelalterlichen Ästhetik einen Ausdruck in der Kultur finden, der über die Rhetorik, die Literatur und die Philosophie hinausgeht. Diese Kultur deckte ein ganzes Spektrum ab: die Texte der Kirchenväter, Poesie, hagiographische Dokumentationen, Ikonographie, Kunst usw. Das ästhetische Bewusstsein thematisierte das Erhabene, welches der Kunst und der Symbolik, der Ikonographie usw. eine verherrlichende aber auch eine geistbewegte Funktion verlieh. Menschen im Mittelalter sahen in dem Schönen die Symbolik einer allumfassenden Schönheit, die über eine irdische Schönheit hinausgeht und die zu erlangen sich jeder bemühte. Später in der Barockkunst wurde diese Funktion sogar verdoppelt, denn die Kunst des Barocks verstand sich als Möglichkeit zu transzendentem Licht aufzusteigen.

[2] Diese Ablösung von der Tradition ist eine, die das Erhabene, die Transzendenz nicht mehr unbedingt unmittelbar mit dem traditionellen Begriff von Gott verknüpfen will. Das Erhabene ist nicht mehr draußen (in der Natur), sondern in uns. Erst im 18. Jahrhundert (Burke, Kant) gab es eine Aktzentverschiebung, sodass auch die Dimension der Subjektivität mindestens die gleiche Aufmerksamkeit erhielt. Es erforderte also eine Gesellschaft, die so säkular war wie die des 18. Jahrhunderts, um sich von einer Idee des Erhabenen zu distanzieren, die von religiösen Motiven überschwemmt war. Bei Burke und Kant sehen wir den Beginn dieser wichtigen Akzentverschiebung und die Wiederbelebung des Erhabenen, oder wie Thomas Weiskel sagt: „The sublime […] revives as God withdraws from an immediate participation in the experience of man" (Zitiert nach: Adam Philips, *Preface*, in: Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, hrsg. Adam Philips, Oxford: Oxford University Press 1990, S. XI). Dies war nicht ohne eine entsprechende Konsequenz, wie Adam Philips kommentiert: „In Burke's Enquiry, with its relatively cursory references to Christianity, we find the beginnings of a secular language for profound human experience: in rudimentary form an erotic empiricism" (*Ibid.*) Mit anderen Worten soll nicht mehr das Modell des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch die Erfahrung (z. B. in der Ästhetik) bestimmen. Das Erhabene wurde zu einem theoretischen Werkzeug, das es Burke (und auf einer besonderen Art auch Kant) ermöglichte, Überschuss oder Exzesse im Einklang mit Subjektivität und Transzendenz in Bezug auf das Selbst zu erfassen und denken zu können. Bei Burke erhält der Leibkörper einen wichtigen Status als Medium des Erlebnisses in der Erfahrung. Longinus' Idee der Wirkung jener ekstatischen Rede bei Zuhörern wurde bei ihm anders übersetzt, um zu zeigen, wie die Leiblichkeit (der menschliche Geist) Exzesse der Affektivität erlebt und wie sie in der Erfahrung thematisiert werden kann. Bei Kant erscheint die Akzentverschiebung auch deutlich. Die Annahme von Gottes Existenz entsteht weder aus dem Glauben noch aus der Gnade heraus. Sie entsteht aus einer menschlichen Notwendigkeit. Warum? „*Um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen*" (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Meiner Verlag 2001, S. 381). Nur insofern ist es notwendig, einen Welturheber anzunehmen. Später werden wir sehen, wie Kant die Darstellung von Gottes Transzendenz in der Tradition, seine Unbegreiflichkeit verschiebt, um die Kräfte der menschlichen Vernunft zu verherrlichen, als ob sie das wirklich Erhabene

Erhabene (*Περι ὕψους*) bis hin zur Zeit von Pseudo-Dionysius Areopagitas *Über mystische Theologie* und erstreckte sich bis ins 17./ 18. Jahrhundert.

Aber Richirs Anschluss an Kant ermöglichte es ihm, explizit die drei architektonischen Register der Philosophie (*die Seele, die Welt und Gott*) zu thematisieren. Infolgedessen wird jede Erfahrung von diesen drei Registern durchdrungen, als ob man sagen würde, dass eine genuine Erfahrung – phänomenologisch verstanden – *erhaben* ist. Damit ist gemeint, dass der Moment des Erhabenen die Erfahrung möglich macht, da *das leibliche Selbst* sich erst dann auf sich beziehen kann, auch wenn dieser Bezug nur durch einen Abstand geschieht. Gerade deshalb wird die Konstitution des leiblichen Selbst erst im Moment des Erhabenen denkbar. Wenn wir nun von Erfahrung sprechen, dann muss dies nicht auf die Erfahrung von den inneren Bewegungen der Seele beschränkt sein. Vielmehr wird die Erfahrung der *Welt* verkörpert. Dies beinhaltet laut Richir sowohl eine Erfahrung anderer Leiber in einer transzendentalen Interfaktizität als auch Erfahrung wie in der Betrachtung von Kunst[3], insbesondere Musik und Poesie, anhand der *Phantasia.* Sie ist die leibliche, affektive *Eröffnung der Welt*, wobei diese Welt laut Richir im Hinblick auf die an die Tradition angelehnte *absolute Transzendenz* verstanden werden soll.

Mit dieser kurzen Schilderung sind wir bereits bei der Problematik unserer schon bekannten, seit dem ersten Kapitel angekündigten Frage, wie die Leiblichkeit in Hinblick auf die Erschließung der Welt zu verstehen ist. Wir haben im vorigen Kapitel auf die Intimität des leiblichen Selbst oder die Immanenz des Bewusstseins und die Exteriorität der Welt hingewiesen. Diese These wirft zunächst die Frage auf, nicht nur wie die Innerlichkeit sich zu sich selbst, sondern

---

wäre: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft" (*Ibid.* S. 114). So erhält das explizit Religiöse eine säkulare Funktion, die durch die Philosophie gestiftet wurde. Nun geht es also um das Gemüt, das zum erlebenden Leib des erhabenen Moments wird, wenn es (das Gemüt als Leib) z. B. in jenem Moment voller Erstaunen (Burke) ist.

[3] In einem Gespräch mit Sacha Carlson in *L'écart et le Rien* (2015) hat Richir diese Idee bereits explizit verteidigt. In Anlehnung an sein früheres Werk *Variations sur le sublime (2010)*, das sich ausschließlich mit dem Thema des Erhabenen befasst, schreibt Richir dort, dass es „das Erhabene (die Affektion des Erhabenen) in der Kunst" gibt: in der Musik von Beethoven, Schubert und in Bachs Matthäus-Passion. *Petrus Verleugnung* sei sehr erschütternd (*boulversant*) und er fügt hinzu: „Wir sind anderswo in Bezug auf etwas, das auf der Flucht ist" („on est ailleurs, en rapport à quelque chose qui est en fuite"). Auch die Musik von Schubert sei *erhaben,* da sie eine „unerträgliche Intensität" hat. Aus demselben Grund erweckt Baudelaire's *Fleurs du mal,* das in einer höllischen Vision im Genuss oder Arthur Rimbauds *Une saison en enfer* das Gefühl des Erhabenen endet (Cf. Marc Richir, *L'écart et le Rien: conversations avec Sacha Carlson,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2015, S. 219 ff.). Es gibt laut ihm keine bessere Sprache im phänomenologischen Feld zur Erklärung des Erhabenen, als die Sprache der Musik und der Poesie.

auch wie sie sich zur Exteriotität verhält.[4] Welche Rolle spielen diese Register der Philosophie in der Erfahrung? Wann ist Erfahrung also möglich?

Unsere erste These zielt darauf ab, zu zeigen, dass die Zusammenwirkung des phänomenologischen und symbolischen Felds für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig ist, wobei dabei die Rolle des symbolischen Stifters (absolute Transzendenz, welche die Tradition Gott nennt) von großer Bedeutung ist. Denn nur so konnte Richirs Erarbeitung des kantischen Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft über das kantische Schema hinausgehen, um dem Erhabenen einen phänomenologischen Sinn zu verleihen. Die Aktzentverschiebung erfordert seitens Richir eine *hyperbolische phänomenologische Epoché,*[5] damit das Symbolische ins phänomenologische Feld eintritt, und um somit die Annahme der Gegebenheit der Welt (Natur) zu beseitigen. Aus dieser ersten These folgt eine *zweite These* – und zwar, dass die Selbstkonstitution und Sinneröffnung überhaupt nur so möglich ist. Diese zweite These impliziert, dass man von Erfahrung sprechen kann, sobald die Bewegung des Selbst zum Selbst einen Horizont des Phänomens (Sinnhorizont) eröffnet.

Es ist in dieser Arbeit unser Ziel, zu zeigen, dass die Erschließung der Welt nichts anderes als die Erschließung des Sinnes und damit als eines *Sprachphänomens* ist. In Bezug darauf kann man sich in diesem Kapitel fragen, wie sich dieses gerade angekündigte Phänomen also in Bezug auf die Intimität des leiblichen Selbst und der Exteriorität verhält. Ist das *Phänomen* auf eine pure Exteriorität oder eine pure Intimität zurückzuführen? Oder sitzt es rittlings auf den beiden Dimensionen? In seiner Dissertationsschrift hat Sacha Carlson davor gewarnt, die eine Dimension aus der anderen abzuleiten.[6] Wenn man die Innerlichkeit aus der Äußerlichkeit deduziert, würde dies zu einem philosophoischen Realismus führen und umgekehrt, wenn man die Äußerlichkeit aus der Innerlichkeit herleitet, dann würde dies zu einem philosophischen Idealismus führen. Beides sind für uns im Blick auf die Rekonstruktion des Ansatzes von Richirs Phänomenologie nicht

[4] Die beiden Dimensionen erlauben uns also, die Rolle des Selbst und der Transzendenz zu erforschen, ohne dabei in eine Positivität zu verfallen. Zugleich ist diese Transzendenz für uns das, was es Richir ermöglicht, Reflexivität (also das, was er „*phänomenologische Schwingung*" nennt) des Selbst, mithin Selbstkonstitution und Sinneröffnung zu denken.

[5] Diese Epoché radikalisiert die Husserl'sche Epoché, indem sie die Intentionalität als allgemeine Struktur des Phänomens in Klammern setz. Die Bezüglichkeit der Intentionalität auf Objekte der Welt (als der Natur) und deren Gegebenheiten wird ausgesetzt.

[6] Cf. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Richir,* Thèse de Doctorat, Université catholique de Louvain 2014, S. 496.

annehmbare Deutungen. In diesem Kapitel werden wir eine gemilderte oder mittlere Position[7] verteidigen, die schwer zu formulieren ist, die jedoch am besten als Dualismus verstanden werden kann. Wir beenden das Kapitel mit der These, dass die Transzendenz ein wichtiger Horizont für die Konstitution des Sinns ist. Dies erlaubt es uns, nicht nur die Rolle der Transzendenz in der Sinnbildung, sondern auch die Möglichkeit des leiblichen Selbst innerhalb des Sinns zu erarbeiten.

Damit wir all die Ziele dieses Kapitel erreichen, wird es in zwei Hauptteile geteilt. Diese zwei Teile entsprechen unseren zwei Hauptthesen. Ausgehend von Kant als Ausgangspunkt, werden wir uns im *ersten Teil* mit dem Widerstreit zwischen der Einbildungskraft und der Vernunftidee beschäftigen. Richir hatte diese beiden Konzepte jeweils als das phänomenologische und das symbolische Feld interpretiert. Aufgrund dieses Widerstreits stellte sich die Frage, ob die Vernunftidee im phänomenologischen Feld schematisieren kann. Denn das Eintreten des einen in das andere wird als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorausgesetzt. Die Erfüllung dieser Bedingung führt zu einer gelungenen Begegnung – somit ist Erfahrung der Welt bei gesunden Leibern möglich –, während das Gegenteil zum Trauma oder Unglück bei geistig kranken Menschen – diese vermögen es nicht, die Welt zu erschließen, sodass die Erfahrung unmöglich ist – führt. *Der zweite Teil* beschäftigt sich mit der Rolle der absoluten Transzendenz bei der Konstitution des Selbst. Dies wird anhand des *erotischen* mütterlichen Blicks behandelt werden, der den Blick des Säuglings anhand einer Reziprozität der Affektivität[8] (Diastole und Systole: wir werden Anlass haben, diese zu explizieren) in einer Blickkreuzung zum Selbst erweckt (Selbstwerdung) und ihn in die Kultur (Richirs Idee der symbolischen Institution) einführt. Dabei werden wir der absoluten Transzendenz (diese unterscheidet sich von der physisch-kosmischen Transzendenz) eine wichtige Rolle zuschreiben, welche es ermöglicht, dass das Selbst zum Selbst werden kann. Diese Selbstwerdung des Selbst werden wir als eine phänomenologische Schwingung („*clignotement*") verstehen. Sie ruft die Sinneröffnung hervor. Auch hier spielt die absolute Transzendenz eine wichtige Rolle durch ihre Virtualität, die das Selbst darin fördert seine Immanenz und

---

[7] Mit einer mittleren Position ist die Idee gemeint, dass in Richirs Phänomenologie der Erfahrung (der Moment des Erhabenen ist ein Modell dafür) weder 1) der Realismus noch 2) der Idealismus sondern 3) ein Dualismus haltbar ist.

[8] Sofern es hierbeium die Affektivität geht, so soll die Leiblichkeit mitgedacht werden. Bei Richir anders als bei Heidegger wird die Affektivität nur in der Leiblichkeit denkbar. Wir haben diese Idee bereits im ersten Kapitel erwähnt. In einem späteren Kapitel werden wir sehen, wie Richir solch eine Lehre der Affektivität – wie die Befindlichkeit Heideggers – in Frage stellt, die den Leibbegriff dabei nicht thematisieren kann.

Selbstbezogenheit zu übertreffen. Mit der Idee der Virtualität der absoluten Transzendenz haben wir eine Antwort aufeine frühere Frage beantwortet, die sich schon seit dem letzten Kapitel gestellt hat: ob unser Verhältnis zur Welt als ein passives verstanden werden kann.

6.2 Widerstreit zwischen der Einbildungskraft (dem Phänomenologischen) und der Vernunftidee (dem Symbolischen)

Zunächst wollen wir in einem ersten Schritt Kants Vergleich des Erhabenen mit dem Schönen rekonstruieren. Was ihre Gemeinsamkeit angeht, gefällt beides laut Kant (in der *Kritik der Urteilskraft*) um ihrer selbst willen; darüber hinaus setzt beides ein ästhetisches Reflexionsurteil voraus. Das Wohlgefallen hängt also nicht von einer Empfindung (z. B. der des Angenehmen) noch von einem bestimmten Begriff ab. In Bezug auf ihre Unterschiede betrifft das Schöne die Form des Gegenstands, was aber auch eine Begrenzung impliziert, während das Erhabene eine Formlosigkeit des Gegenstandes, also eine Unbegrenztheit darstellt[9]. Die Form des Schönen wird als zweckmäßig[10] für unsere Urteilskraft angesehen und die des Erhabenen als zweckwidrig, als unangemessen für unser Darstellungsvermögen, als „gewalttätig für die Einbildungskraft"[11]. Ferner müssen wir beim Schönen einen Grund außerhalb unserer Innerlichkeit und beim Erhabenen einen solchen innerhalb derselben suchen.[12] Schließlich stellt das Schöne einen unbestimmten Begriff des Verstandes dar, wobei das Erhabene einen unbestimmten Begriff der Vernunft darstellt. Das Wohlgefallen beim ersten betrifft die Qualität, während es beim zweiten mit der Quantität zu tun hat. Beim ersten ist wiederum das Gefühl der Beförderung des Lebens, die Einbildungskraft am Werk, wobei es sich beim zweiten um die „Hemmung der Lebenskräfte" und dann wiederum um eine stärkere „Ergießung derselben"[13] handelt.

Genau in diesem Zusammenhang werden zwei Bewegungen klar, mit denen wir uns nun beschäftigen wollen. Es handelt sich dabei einerseits um die in der

---

[9] Cf. Kant, *op. cit., 2001,* S. 105.

[10] Burke scheint diese Eigenschaften beim Schönen anders zu sehen, denn das Erhabene und das Schöne „disorientate und undermine purpose". Philips, *op. cit.*, 1990, S. XXIII.

[11] *Kant, op. cit., 2001, S. 106 f.*

[12] Cf. *Ibid.,* S. 108.

[13] *Ibid.*, S. 106.

Erschütterung des Gemüts wirksame Abstoßung als auch andererseits um die Anziehung. Im Kontext des *mathematischen Erhabenen* schreibt Kant:

> Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt: da es in dem äesthetischen Urteile über das Schöne derselben in ruhiger Kontemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer *Erschütterung* verglichen werden, d.i. mit einem schnellwechselnden *Abstoßen und Anziehen* ebendesselben Objekts. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße wiederum *anziehend*, als es für die bloße Sinnlichkeit *abstoßend* war.[14]

Richir bezieht sich direkt auf diese Stelle und kommentiert sie ausführlich. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Erschütterung des Gemüts zwei einander durchdringende Bewegungen betrifft. Oder sollte man eher von einer einzigen Bewegung sprechen, die gleichzeitig *abstoßend* und *anziehend* ist? Wenn diese Bewegung laut Richir zur Folge hat, dass das Gemüt suspendiert wird, dann impliziert diese Suspendierung eine Abschaltung der Einbildungskraft. Dabei ist Kants Auffassung der ästhetischen Urteilskraft so zu verstehen, dass sich bei der „Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in freiem Spiele auf den Verstand bezieht."[15] Mit anderen Worten, die Einbildungskraft scheitert dabei nicht. Wenn sie nun beim Erhabenen ausgeschaltet wird, dann bedeutet dies für Richir die Ausschaltung des Schematismus[16] der Phänomenalisierung. Somit entsteht die „Unlust" aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft. Das Scheitern der Einbildungskraft die Formlosigkeit des einbrechenden Phänomens (also des Überschusses, der die Einbildungskraft überschreitet) zu umfassen, deutet Richir als die Bedrohung ihrer phänomenologischen Freiheit, was dann ebenfalls die Bedrohung und die Suspendierung der Phänomenalisierung mit sich bringt. Bedeutet dies aber, dass auch die Ideen der Vernunft ausgeschaltet werden? Bei Kant lesen wir, dass die Ideen der Vernunft, oder für Richir *das Transphänomenale,* über alles in der Sinnlichkeit Erfassbare hinausgeht. Die Einbildungskraft wird von

---

[14] *Ibid.,* S. 124 f.

[15] *Ibid.,* S. 121.

[16] In einem früheren Kapitel haben wir diesen Begriff als eine Denkbewegung (oder besser ausgedrückt, eine Bewegung des Gemüts, des Geistes) verstanden. In dem Kontext des Erhabenen wird dadurch der Prozess der Phänomenalisierung kompromittiert. Siehe dazu Marc Richir, *Phénomènes, temps et être & Phénoménologie et institution symbolique:* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2018 [1993], S. 327.

ihnen (also durch das, was sie transzendiert) wiederum zum Schematisieren herausgefordert. In Bezug auf die Einbildungskraft fügt Richir hinzu: „Aber es *wird von etwas anderem als sich selbst angetrieben und entgeht dem phänomenologischen Feld nicht, indem es verborgen oder geraubt wird, sondern insofern, als es dort rigoros nicht gefunden wird*, da es ein radikaler Überschuss in Bezug auf sich ist".[17] Dieses „etwas anderes" – also eine Idee der Vernunft – ist das, was die Einbildungskraft antreibt. Da es dem phänomenologischen Feld entgeht, vermag es eine Idee der Vernunft die Einbildungskraft anzuregen. So eine Vernunftidee ist gesetzmäßig. Deshalb verfügt sie laut Richir über einen „symbolischen Ursprung".

Eine weitere Analyse des Verhältnisses zwischen Einbildungskraft und Vernunft veranlasst Richir dazu, seine Idee der zwei Bewegungen in der Erfahrung zu bekräftigen. Während Kant einerseits die Einbildungskraft auf den Verstand bezog, so

> bringen Einbildungskraft und Vernunft hier durch *ihren Widerstreit* subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor: nämlich ein Gefühl, daß wir reine selbständige Vernunft haben, oder ein Vermögen der Größenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.[18]

Der Widerstreit zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft spiegelt den Widerstreit des Phänomenologischen und des Nichtphänomenologischen (des Symbolischen) wider, denn das Scheitern der Einbildungskraft zu Schematisieren geschieht nicht ohne Konsequenzen: Dieses Scheitern geht Hand in Hand (im gleichen Moment des Geschehens des Erhabenen) mit dem Erfolg des Symbolischen (das Erkenntnisvermögen der Vernunft wird von Richir als ein Vermögen des Symbolischen neu interpretiert). Der Auffassung gelingt es nicht, den Raum durch die Bewegung der Einbildungskraft *sukzessiv* (*Progressus*) zu messen, da die Zusammenfassung das *sukzessive* Fortschreiten in die Räumlichkeit und in die Zeitlichkeit mit einem Schlag (also in einer Anschauung) aufhebt. Das unterstreicht noch einmal den Widerstreit zwischen der Einbildungskraft oder dem Phänomenologischen und der Idee der Vernunft oder dem Symbolischen. Es kristallisiert sich die Frage heraus, ob eine Möglichkeit zur harmonischen Begegnung

---

[17] *Ibid.* S. 327: „mais c'est poussée par autre chose qu'elle-même, et qui échappe au champ phénoménologique, non pas en ce qu'il serait caché ou dérobé, mais en tant que, rigoureusement, il ne s'y trouve pas, étant un radical excès par rapport à lui." Unsere Kursivschrift.

[18] Kant, *op. cit.,* 2001, S. 125.

zwischen den beiden Bewegungen besteht. Wie kann das Phänomenologische dem Symbolischen harmonisch begegnen? Wie wir sehen werden, gilt diese Frage auch für die Möglichkeit der Schematisierung der Vernunftidee im phänomenologischen Feld: Sie lautet also, ob die Begegnung zwischen dem Phänomen und der symbolischen Institution gelingen kann.

6.2.1 Können Vernunftideen im phänomenologischen Feld schematisieren?

Zunächst kann das oben rekonstruierte Konzept von Schematisierung bei Richir – die *Spatialisierung* oder die Verräumlichung und die *Temporalisierung* oder die Zeitlichkeit – ohne den Verweis auf die entgegengestellten Bewegungen zwischen Auffassung (*apprehensio*) und Zusammenfassung (*comprehensio*) nicht verstanden werden. Die *apprehensio* geht ins Unendliche – und erinnert an Burkes Begriff der Unendlichkeit, auch wenn dabei das Unendliche[19] nicht im Objekt sondern in der Unfähigkeit des Gemüts liegt –, während die *comprehensio* irgendwann während der Ausdehnung zum Maximum gelangt. Diese Bewegungen

---

[19] Die Qualität der Unendlichkeit kann keinem Sinnesobjekt zugeschrieben werden. So kann man fragen, warum ein Sinnesobjekt trotzdem das Gemüt erschrecken und erschüttern kann. Laut Burke liegt die sogenannte Mächtigkeit oder Unendlichkeit nicht im Objekt, sondern darin, dass der Leibkörper, z. B. die Augen, die Grenze der Dinge nicht erreichen können. So sehen diese aus, als wären sie wirklich unendlich. Irgendwann an einem Punkt des Fortschreitens (sukzessive Gleichförmigkeit) wird es unmöglich, dass dasselbe ohne Unterbrechung weitergeht, es geht dann vielmehr ins Unendliche. Der überförderte Leibkörper, der keine Grenze mehr festlegen kann, signalisiert die Überwältigung der Sinne, des Gemüts: im Prozess des ununterbrochenen Fortschreitens kommt ein Punkt, an dem die Vorstellungskraft verloren geht, der Geist ist seiner Handlungs- und Denkkraft beraubt, die Imagination in jenem Punkt hat keine Ruhe. Cf. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, hrsg. Adam Philips, Oxford: Oxford Univ. Press 1990, S. 36., S. 53., S. 64, S. 68.; das Erhabene ist also „the impossibility of knowledge“ (Philips, *op. cit.,* S. XXII). Auf diese Weise werden die gleichen Effekte erzeugt, als ob diese Sinnesobjekte erhaben wären. Die hier gemeinten Effekte des Erhabenen erinnern an Richirs Unterbrechung des Schematismus – wir werden gleich dazu kommen – und an Deleuzes *Katastrophe des Rhythmus* (cf. David Benjamin Johnson, *The Postmodern sublime Presentation and its Limits*, in: Timothy Costelloe (Hrsg.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, New York: Cambridge University Press 2012, S. 118–131, hier S. 129), der zurück ins Chaos kehrt, sodass man Teile nicht mehr erfassen, reproduzieren und erkennen kann (cf. *Ibid. 129*). Bei Kants mathematischen Erhabenen und Richirs Unendlichkeit der Weltphänomene wird die grundlegende Idee der Unendlichkeit Burkes deutlich. So wird in der Erfahrung des Erhabenen bei Burke die Kontinuität der Erfahrung gebrochen.

müssen aufgeklärt werden, bevor wir uns mit der Möglichkeit der Schematisierung der Vernunftidee im phänomenologischen Feld beschäftigen. Kant schreibt bezüglich des *mathematischen Erhabenen*:

> Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefassten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann[20].

Laut Richir entspricht das Streben der Auffassung (*apprehensio*) ins Unendliche dem Himmel und die Zusammenfassung (*comprehensio*) der Erde. Diese zwei Begriffe erschienen seines Erachtens nun am Ende von Kants *Kritik der praktischen Vernunft:* der „bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“[21] Das Zusammenspiel dieser Unendlichkeit oder Formlosigkeit und Endlichkeit oder Form beschreibt laut Richir die zwei Dimensionen, wie ein Phänomen zu verstehen ist: Jedes Phänomen ist zwischen einer immensen unbestimmten Unendlichkeit und einer Bestimmtheit gefangen. Eine Bewegung der *comprehensio*, der Auffassung, die das Phänomen ins Unendliche zu strecken scheint, wenn sie die Schematisierung der Einbildungskraft anwendet, wird nun durch die „Idee einer absolut übersinnlichen Größe“ gestoppt. Diese „Idee“ spielt für Richir auf ein reines Konzept an, das unmöglich zu schematisieren ist. Diesbezüglich wirft Richir die Frage auf, ob dieses reine Konzept der Vernunftidee bei Kant nicht dem Symbolischen entspricht. Richir nennt dies Teleologie ohne spezifische Sprachbegriff (*Téléologie sans concept déterminé du langage*[22]). Kant schreibt – wieder bezüglich des mathematischen Erhabenen:

> *Messung eines Raums* (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive *Bewegung in der Einbildung* und *ein Progressus*; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, *mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten* in einen Augenblick, ist dagegen ein *Regressus*, der *die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht*. Sie ist also (da *die Zeitfolge* eine Bedingung des inneren Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem inneren Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das

[20] Kant, op. cit.2001, S. 115.

[21] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* in: Ders. Werkausgabe Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. Wilhelm Weischedel, Berlin: Suhrkamp Verlag 2020 [1974], S. 300.

[22] Richir, *op. cit.,* 2018, S. 329.

> Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfasst. *Die Bestrebung also, ein Maß für Größen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert,* ist eine Vorstellungsart, welche, subjektiv betrachtet, *zweckwidrig,* objektiv aber zur Größenschätzung erforderlich, mithin *zweckmäßig* ist; wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjekte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüts als zweckmäßig beurteilt wird.[23]

Dieser Abschnitt ist vor allem von großer Bedeutung, weil er die *Temporalisierung* und die *Spatialisierung* des Sprachlichen (*la temporalisation et de la spatialisation en langage*) thematisiert, welche laut Richir die verborgene Kraft oder Besonderheit des mathematischen Erhabenen erfasse. So finden wir darin etwas Unendliches oder Unbestimmtes (das Phänomen, in diesem Zusammenhang das Phänomen des Sprachlichen,[24] wie Richir es deutet), das sich durch Fortschreiten in der Weite des Raumes verteilt. Diese *räumliche* Streuung (als *Auffassung*) ins Unendliche ist gleichzeitig mit der *Temporalisierung* (*Zusammenfassung*) verbunden. Was sich im verstreuten und sukzessiven Vorgang der *Verräumlichung* (*der Spatialisierung*) ansammelt, wird aufgehoben und in der Einheit der *Zeit* zusammengefasst, d. h. in einer Anschauung. Hat also diese Einheit durch die *Zusammenfassung* eine bestimmte Funktion? Während das Phänomen (des Sprachlichen) über einen räumlichen und einen zeitlichen Zusammenhang verfügt, tritt es durch die Beseitigung oder Suspendierung[25] der zeitlichen Bedingung beim Fortschreiten in der Räumlichkeit auf. Dies erlaubt ihm, sowohl *räumlich* als auch *zeitlich* Zugang zu sich selbst zu haben.[26] Was bei der Suspendierung geschieht, ist gleichzeitig ohne Zweck (widerspricht also einer klaren, eindeutigen Zielsetzung) und zweckmäßig (entspricht also der Schematisierung). Was bedeutet das, wenn nicht die Idee, dass die Schematisierung des Phänomens des Sprachlichen zwei Grunddimensionen berührt: das Sprachliche

[23] Kant, *op. cit., 2001,* S. 126. Unsere Kursivschrift.

[24] Unter Phänomenen des Sprachlichen versteht Richir jene Phänomene, die nur in Bezug auf das Regime des Sinnes verstanden werden können, der sich bereits geöffnet hat und auch versucht, sich durch eine Stasis niederzulassen oder zu stabilisieren. Man merkt, dass dieser Widerstreit (des Unendlichen und des Endlichen) schon im Phänomen des Sprachlichen zu sehen ist. Wir haben es aber zunächst mit dem unbestimmten Teil des Phänomens zu tun. Wenn wir erwähnen, dass es einen bestimmten oder endlichen Teil gibt, meinen wir damit, dass das Phänomen des Sprachlichen danach strebt, sich zu bestimmen.

[25] Vielleicht sollte hier die oben gestellte Frage, ob diese Suspendierung eine phänomenologische Funktion hat (und wenn ja, welche?) noch einmal betont werden.

[26] Cf. Richir, *op. cit*., 2018, S. 330.

und das Nichtsprachliche. Es reflektiert von sich aus, dies aber auch in Beziehung zu dem, was außerhalb von seinem Horizont (*hors langage*) liegt. Dieses zweite (*hors langage*) geschieht in dem Moment, wo das Sprachliche in seiner Phänomenalität eine Lücke (Suspendierung) aufweist.

Dieses Nichtsprachliche wäre ohne die Suspendierung unmöglich gewesen. Meint Richir damit, dass das Nichtsprachlichen bei der Schematisierung des Phänomens beteiligt ist? Und was ist dieses Nichtsprachlichen, das außerhalb des Sprachlichen liegt? Was ist seine Rolle in Beziehung zum Sprachlichen und zum Phänomen? Vor der Behandlung dieser Frage, wollen wir zunächst zwei wichtige Punkte festhalten: Das Phänomen hat sowohl eine unbestimmbare, unendliche (zweckwidrige) als auch eine bestimmbare, endliche Dimension (zweckmäßig). Man kann nicht von einem Phänomen sprechen, ohne das, was über das Phänomen hinaus geht; im Falle des Phänomens des Sprachlichen ist dies das Nichtsprachliche. Mit anderen Worten das Phänomen schematisiert, zeitlich und räumlich, nicht ohne ein *Innen* und ein *Außen.*

Durch die Suspendierung des sukzessiven Fortschreitens in der Räumlichkeit kann die komprehensive Zusammenfassung eine Einheit in der Anschauung schaffen. Dieser Suspendierung und der dazugehörigen Einheit schreibt Richir keine phänomenologische sondern eine symbolische Funktion zu, in der ein symbolischer Stifter am Werk ist. Mit dem Eintritt der Suspendierung der Schematisierung (Richir nennt dies *lacune*) tritt eine symbolische Finalität (*finalité*) mit ihrer Bestimmtheit auf. Das heißt, dass die symbolische Zweckgerichtetheit oder Teleologie ein bestimmtes Ziel vorschlägt. Bei der Endgültigkeit oder der Teleologie des Phänomens handelt es sich hier deshalb nicht nur um eine schematische Teleologie ohne ein bestimmtes Konzept, sondern um eine *symbolische Teleologie*, die sich „der Bestimmung von Begriffen öffnet, die das Sprachphänomen an sich nicht besitzt." Richir fügt hinzu, „es sei richtig zu sagen, dass die Begriffe die ‚Ideen der Vernunft' sind."[27]

Es lässt sich die Frage stellen, woher die reinen Begriffe der Vernunftideen kommen. Die Begriffe (die Vernunftideen) liegen jenseits der Schematisierung des Phänomens. Sie haben ihren Ursprung woanders, in einer radikalen Äußerlichkeit – d. h. äußerlich zu (oder in Bezug zu) Phänomenen der Sprache (oder zu Sprachphänomenen) und sie schematisieren jenseits des Sprachlichen (*schematismus hors de langage*). Gleichzeitig ist diese radikale Äußerlichkeit der Ort des symbolischen Stifters, und es ist für das Phänomen der Sprache unmöglich, diese radikale Äußerlichkeit in der Sprache (*langage*) zu schematisieren

[27] *Ibid.,* S. 334: „sur la déterminité de concepts que le phénomène du langage ne possède pas en lui-même"; „il est juste de dire que ces concepts sont des « idées de la Raison".

(*temporalisieren und spatialisieren*). Die Vernunftideen können im Phänomenologischen nicht schematisiert oder verkörpert werden. Diese Unmöglichkeit bringt uns wieder zum Konflikt zwischen der Einbildungskraft und den Vernunftideen zurück. Dies hat zur Folge, dass die Idee der Vernunft nicht in das phänomenologische Feld eintreten kann, wo ihr sonst der Charakter des Unsinns[28] verliehen würde. So sehen wir, dass die Suspendierung und die Einheit der komprehensiven Zusammenfassung eine symbolische Rolle spielen.

Es bleibt jedoch noch die Frage offen, ob eine Vernunftidee Sinnfelder eröffnen kann oder nicht. Vermag sie es, ein Sinnfeld zu eröffnen, dann bleibt noch offen, ob das Phänomen des Sprachlichen unter solch einem Horizont des Sinns schematisieren kann. Mit anderen Worten, es ist noch zu klären, ob die radikale Exteriorität – die, wie wir gesehen haben, einen symbolischen Ursprung hat – in der Genese des Sinns eine Rolle spielt oder nicht. Und wie ist solch eine Rolle zu verstehen? Diese Frage könnte man auch anders formulieren: Was ist die Rolle der Transzendenz im phänomenologischen Feld? Oder was ist die Rolle der Transzendenz in der Erfahrung? Wie soll solch eine Transzendenz verstanden werden?

Bevor wir auf diese Frage eingehen, wenden wir uns zunächst der Möglichkeit der (gescheiterten und erfolgreichen oder harmonischen) Begegnung zwischen dem phänomenologischen und dem symbolischen Feld zu. Somit gehen wir aber auf eine frühere Frage ein, die sich aus dem Widerstreit zwischen der Einbildungskraft (also dem Phänomenologischen) und der Vernunft (also dem Symbolischen) herauskristallisiert hat. Es geht darum zu wissen, ob dieser Widerstreit überwindbar ist, ob er trotzdem zur Begegnung führen könnte. Die Antwort kann laut Richir nur anhand des dynamischen Erhabenen untersucht werden.

6.2.2 Überwindung des Widerstreits zwischen Phänomenologischem und Symbolischem in der Begegnung

Der Schlüssel zu dieser Untersuchung der Begegnung liegt im eröffnenden Satz von Absatz 28 der *Kritik der Urteilskraft*, wo für Richir die Wandlung des Begriffes der Macht von einem *Vermögen* zur *Gewalt* die Begegnung ermöglicht:

> Macht ist ein *Vermögen,* welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt,

[28] Cf. *Ibid.,* S. 334 f.

> überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.[29]

Für Richir ist hier die Macht nur in Hinblick auf eine Begegnung mit einem Hindernis möglich. Sie kann entweder ein Vermögen oder Gewalt sein. Wenn sie einem Hindernis überlegen ist, das selber über eine gewisse Macht (Vermögen) verfügt, dann wird sie zur Gewalt.[30] Dies impliziert jedoch die Überwindung der Macht (Vermögen), die nunmehr unter dem Griff der Gewalt steht. Diese Interpretation wird anhand des Gefühls der Furcht ersichtlich, denn die Natur würde als erhaben gelten, insofern sie als „Furcht erregend vorgestellt" wird, (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserem ästhetischen Urteile erhaben gefunden wird)."[31] Wenn wir also dem Gegenstand der Natur Widerstand leisten, so ist er der Gegenstand der Furcht, wenn unser Widerstand dessen Gewalt unterlegen ist. Auch wenn dieser Widerstand dem Gegenstand der Natur (Furcht) gegenüber eine Begegnung ermöglicht, so besteht die Möglichkeit eines Unglücks (*malencontre*) oder einer Begegnung (*rencontre*). Hier scheint Furcht eine physische Funktion zuzukommen, denn dadurch kann das leibliche Selbst durch den furchterregenden Gegenstand zerstört werden. Richir beschäftigt sich sehr klar mit dieser Überlegung, welche Funktion Furcht, Angst, Terror usw. bei Kant spielt. Diese Funktion kann seines Erachtens nur eins von beiden sein: Entweder physisch oder symbolisch.

Richir vertritt jedoch aus unterschiedlichen Gründen die These, *dass die Furcht eine rein symbolische und keine physische Funktion einnimmt. Erstens* ist es ihm zufolge kein Zufall, dass Kant zusätzlich zur Natur auch Gott als einen furchterregenden Gegenstand ansieht. Er sei das, was dem Gesetz Kraft gibt, auch wenn dieses Gesetz als moralisch im Hinblick auf seine Gebote verstanden werden soll. Das Gesetz verweist auf eine symbolische Institution. Diese Institution wird von einer moralischen Instanz symbolisch gestiftet, die nichts mit Zeit oder Raum zu tun hat. Wenn der Mensch sich vor Gott fürchtet, dann leistet er dieser moralischen Instanz einen Widerstand, die (die moralische Instanz) dann von ihm (dem Menschen) als eine symbolisch gestiftete Gewalt erlebt wird, vor welcher (Gott) die menschliche Macht als unzureichend (als überwältigtes Vermögen) erscheint. Insofern würde der furchterregende[32] Gegenstand real als Gewalt erlebt – Angst würde den Menschen nur der Tod vermitteln. Außerdem würde dies – und das

[29] Kant, *op. cit*., 2001, S. 127. Meine Kursivschrift.

[30] Cf. Richir, *op. cit*., 2018, S. 339.

[31] Kant, *op. cit*., 2001, S. 127.

[32] Dieses Gefühl wäre nur mit dem Gefühl der Unlust oder der Negativität beim mathematischen Erhabenen zu vergleichen. Benötigt das Erhabene kein anderes Gefühl? Oder muss

ist vielleicht *der zweite Grund*, warum Richir der Furcht eine symbolische und keine physische Funktion zuschreibt –Kants Idee des Erhabenen widersprechen. Für ihn liegt das Erhabenen sozusagen nicht in der Natur. Darüber hinaus würden wir laut Richir nach *außen* neigen, wäre die Furcht uns nur in ihrer reinen physischen Gestalt als Gewalt gegeben. Aber so wäre keine Begegnung möglich, denn wir wären dort einer realen zerstörischen Macht ausgesetzt. Denn so würde die Gewalt der Furcht unser eigenes Vermögen in uns nicht erwecken, das über das Natürliche, das Physische, das Empirische hinausgeht. Das Gemüt (in unserem Zusammenhang der Leib) würde sich „die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur"[33] nicht fühlbar machen können. Was muss also geschehen, damit der Gegenstand zum Erhabenen führt? Was muss geschehen, damit die Erfahrung möglich ist? Wir verteidigen hierzu die These, dass 1) das reine Natürliche (das Physische) zum Symbolischen werden muss und 2) dieses Symbolische in das Phänomenologische eintreten muss und mit ihm versöhnt (Begegnung) wird. Aber wenn das so ist, was muss dann passieren, damit die erste Bedingung überhaupt erfüllt wird?

Um diese Frage zu beantworten, stützen wir uns auf Richirs Idee der phänomenologischen *Epoché*, welche die rohe Macht der Natur (der Furcht) beseitigt, wie sie Kant beschrieben hat:

> Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto *anziehender,* je *furchtbarer* er ist, wenn wir uns nur *in Sicherheit befinden*; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie *die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen können.*[34]

Richir bezieht sich auf diese Stelle und kommentiert sie ausführlich. Zunächst betont er, dass die Aufhebung des brutalen Charakters der Natur nur durch die

---

die Natur so roh und brutal erlebt werden? Würde somit eine phänomenologische Begegnung nicht beseitigt? Laut Richir muss bei der brutalen Gewalt eine phänomenologische *Epoché* durchgeführt werden, wodurch ein entgegengesetztes Gefühl, das die Lust (bei dem mathematischen Erhabenen trägt es unterschiedliche Begriffen: das Gefühl der Überlegenheit, ruhige Kontemplation usw.) erweckt, zum Erlebnis des Erhabenen führt.

[33] *Ibid.,* S. 130.

[34] *Ibid.,* S, 129. Meine Kursivschrift.

phänomenologische Epoché gelingt. Deshalb kann eine Anziehung der Phänomene schematisieren, die weder der Ordnung der „Perversität" noch der der „nihilistischen Faszination für Macht" (*fascination nihiliste pour un pouvoir*[35]) angehört. Die *Epoché* hat nicht nur zur Folge, dass die realen, also die gewalttätigen Auswirkungen der Macht überwunden werden, sondern auch, dass das Aufkommen der Einbildungskraft ermöglicht wird. Erst dadurch können sich statt der *abschreckenden Furchtbarkeit der Gewalt anziehende*[36] *Phänomene* schematisieren. Anhand dieser Schematisierung wird uns die „Idee" einer anderen Art von Vermögen ermöglicht, wodurch anstelle von Furcht die Macht als Sicherheit in uns erlebt werden kann; *dies markiert für Richir den Eintritt des Symbolischen ins phänomenologische Feld*. All dies geschieht ohne, dass vorher ein vermittelnder

[35] Marc Richir, *Du Sublime en politique*, Paris: Payot 1991a, S. 54.

[36] Der negative Überschuss von Schmerzen und Schrecken wird bei Burke durch eine Mischung aus Freude und nicht durch Vergnügen moduliert. Solange die Schmerzen und Schrecken nicht schädlich sind, und die Gewalt nicht zur Vernichtung der Person führt, dann vermag es dieses Gemüt des Schreckens („*terror*"), „Freude" hervorzurufen. Diese Mischung und Koexistenz von Negativität und Positivität nennt Burke: „delightful horror, a sort of tranquillity tinged with terror" (Burke, *op. cit.,* 1990, S. 123.). Der höchste Punkt dieser Mischung des Gemüts in zwei extrem unterschiedliche Richtungen heißt: „Bewunderung" (*astonishment*). Genau diese zwei Bewegungen machen Kants Idee des Scheiterns der Einbildungskraft auf der einen Seite und die Idee der Angemessenheit der Vernunft in Hinblick auf den Moment des Erhabenen auf der anderen Seite aus. Und genau auf diese Tradition stützt sich Richirs Erarbeitung des Erhabenen. Deshalb betont Richirs *Du Sublime en politique,* angehlehnt an Michelets *Histoire de la Révolution française,* diese Emotionen der Menschen, die ihr Land nie gesehen haben, die sich dort aber anhand von Feiern, Orten, Objekten der Natur wie Bergen, Flüssen, Landschaften usw. zuhause fühlten. Ein neues Leben mit gemischten Gefühlen in einem ziemlich zeitlosen und nichträumlichen Moment ist angebrochen: „Die Zeit ist umgekommen, der Raum ist umgekommen, diese beiden materiellen Bedingungen, denen das Leben ausgesetzt ist… Seltsame *Vita Nuova*, die für Frankreich beginnt, überaus spirituell ist und die aus all ihrer Revolution eine Art Traum macht, manchmal erfreuend, manchmal furchtbar". (Richir, *op. cit.*, 1991a, S. 14 f.: „Le temps a péri, l'espace a péri, ces deux conditions matérielles auxquelles la vie es soumise…Étrange *vita nuova* qui commence pour la France, éminemment spirituelle, et qui fait de toute sa Révolution une sorte de rêve, tantôt ravissant, tantôt terrible"; siehe dazu auch Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française,* Bd. 1, Paris: Gallimard 1952). Die beiden Dimensionen von Freude und Terror entsprechen dem, was Richir als glückliche Begegnung (*rencontre heuereuse*) und revolutionäres Unglück (*malencontre révolutionnaire*) bezeichnete. Bei Richir handelt es um die Begegnung von einem Weltphänomen (*phénomènes-de-monde*) und einem symbolischen Stifter (*l'instituant symbolique*), also der Phänomenologie und der symbolischen Institution. Wenn in diesem Rahmen Richir von der Mischung von der abschreckenden Furchtbarkeit der Gewalt der Natur auf der einen Seite und der Anziehung auf der anderen spricht, so haben wir es damit mit der Begegnung zwischen dem Symbolischen und dem Phänomenologischen zu tun.

Begriff gebildet wird, sodass wir unmittelbar eins mit den Phänomenen[37] sind, die wir nun unmittelbar verleiblichen (das Phänomenologische) können.

Während das Symbolische in uns erlebt wird, wird uns unmittelbar und gleichzeitig das gegeben, was nicht nur über den Tod, sondern auch über den Himmel hinausgeht (absolute Transzendenz: auch diese ist symbolisch). Es entsteht so nicht nur einfach die Möglichkeit der Begegnung mit einem Anderen, sondern darüber hinaus die Möglichkeit der Begegnung mit einer Andersheit, deren Unbestimmbarkeit größer ist als all das, was in der Vorstellung auftreten kann. Damit sind nun die zwei oben genannten Bedingungen für das Erhabene erfüllt.

In einem anderen Beispiel, das ebenfalls von Kant inspiriert ist, erläutert Richir diesen Gedanken, von dem her er – wie wir sehen werden – der Phänomenologie eine neue Bedeutung verleiht und die laut ihm die menschliche Erfahrung in ihrem Wesen ausmacht. Kant schreibt:

> Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tief beschatteter, zum schwermütigen Nachdenken einladender Einöden usw. ergreift, *ist bei der Sicherheit*, worin er sich weiß, *nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden* und so *der Natur in uns selbst*, mithin *auch der außer uns*, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein.[38]

Es gibt hier, wie auch bei dem vorigen Zitat Kants, mindestens zwei Dimensionen: Die erste betrifft die Vernichtung[39] der rohen Gewalt (Schreck, der Schauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen) in der Natur. Dies kann man mit Burkes Begriff der Mischung von *Schrecken* und *Freude* vergleichen, wodurch keine Vernichtung des Selbst, sondern eine Begegnung[40] ermöglicht

[37] Cf. Richir, Marc. *op. cit*.,1991a, S. 54.

[38] Kant, *op. cit.,* 2001, *S. 1*40. Unsere Kursivschrift.

[39] Für uns ist dies ein Beweis dafür, dass Richir nicht als Realist einzuordnen ist. Es wäre für ihn Naivität zu denken, dass das Reale existiert. Dies bedeutet aber auf keinen Fall die Ablehnung der Exteriorität, die er – wie wir später sehen werden –, auf zwei Grundformen der Transzendenz stützt. *Die Epoché*, die in der hyperbolischen phänomenologischen *Epoché* radikalisiert ist, suspendiert jeglichen Realismus. Dies erklärt auch, warum der Ausgangspunkt seiner Phänomenologie stattdessen gegen jegliche Objektivierung kämpft.

[40] Diese Begegnung kann auch anhand Burkes Modulierung des negativen Überschusses von Schmerzen und Schrecken durch eine Mischung aus Freude und nicht durch Vergnügen geschehen. Solange die Schmerzen und Schrecken nicht schädlich sind und die Gewalt nicht zur Vernichtung des Subjekts führt, vermag es dieses Gemüt des Schreckens (terror),

wird. Damit sie nicht als ein Wirkliches oder Reales (Gefühl der Furcht) erlebt werden, wird die phänomenologische *Epoché* durchgeführt. Dadurch wird die physische Furcht, die eigentlich eine bedrohende Todesmöglichkeit anzeigt, beseitigt und Sicherheit erworben. Die zweite Dimension betrifft das Phänomenologische, welches in diesem Zitat durch die Einbildungskraft dargestellt[41] wird. Nicht mehr die gewalttätige Macht, sondern das Vermögen der Phänomenalisierung wird anhand der Einbildungskraft ins Unendliche getragen,[42] die mit der „Phänomenalität der Macht"[43] (die Natur außerhalb von uns) verleiblicht und versöhnt wird.

„Freude" hervorzurufen. Diese Mischung und Koexistenz von Negativität und Positivität nennt Burke: „delightful horror, a sort of tranquillity tinged with terror" (Burke, *op. cit*., 1990, S. 123). Genau diese zwei Bewegungen machen Kants Idee des Scheiterns der Imagination auf der einen Seite und die Idee der Angemessenheit der Vernunft in Hinblick auf den Moment des Erhabenen auf der anderen Seite aus. Und genau auf diese Tradition stützt sich Richirs Erarbeitung des Erhabenen. Bei Richir handelt es sich um die Begegnung von einem *Weltphänomen* (*phénomènes-de-monde*; Richir grenzt diesen Begriff von einem anderen Seins- bzw. Dingphänomenbegriff ab, den *phénomènes d'êtres ou de choses*), um deutlich zu zeigen, dass es sich nicht um Dinge, um etwas in der Welt, sondern um nichts, als das Phänomen, also um Phänomene handelt. Die Welt zeichnet sich hier als eine Pluralität von Horizonten aus, die sich ins Unendliche ausdehnen. Damit ist das Gebiet der Erscheinenden gemeint, solange dies sich als nicht gegeben, vorübergehend, instabil und kontingent gibt. Deshalb entgehen diese Phänomene jeglicher Erfassung durch das Bewusstsein und ihnen werden deshalb keine Zeitlichkeit und keine Räumlichkeit zugeschrieben. Richir fügt hinzu, dass die Weltphänomene – im Gegensatz zur symbolischen Dimension – der phänomenologischen Dimension der menschlichen Erfahrung entsprechen, also der Dimension der Unbestimmbarkeit. Wäre diese phänomenologische Dimension nicht vorhanden, dann würde man von den Phänomenen des Seins sprechen (also z. B. von solch einer Insel, einer Flussbiegung, einem Plateau, einem Dorf, einer Kapelle usw.), die schon bekannt sind, seitdem es Menschen gibt (cf. Richir *op. cit.,* 1991a, S. 14.) und einem symbolischen Stifter (*l'instituant symbolique*), also der Phänomenologie und der symbolischen Institution. Unter symbolische Institution versteht Richir die Dimension der Bestimmtheit der Erfahrung, insofern sie uns immer schon gegeben ist, als die Praxis oder menschliche Darstellungen die immer schon kodiert ist. (*Ibid*.).

[41] Ist Richir mithin anstelle eines Realisten eher ein Idealist? Das würde ganz konkret bedeuten, dass alles, inklusive der äußeren Welt auf der Grundlage der Innerlichkeit angesehen wird. Kann man Richir denn solch eine Vorgehensweise zuschreiben? Denn das würde ja bedeuten, dass die Transzendenz der Welt ein Anhängsel der Innenleiblichkeit ist oder auf sie zu reduzieren ist. Da in Richirs Phänomenologie die Transzendenz nicht von der Willkür oder Laune der Innerlichkeit abhängig ist, sondern ihr begegnet, scheint es schwierig, Richir leichtfertig den Vorwurf des Idealismus zu machen. Aber ist er weder Realist noch Idealist, dann bleibt zunächst offen, wie seine Philosophie einzuordnen ist.

[42] Cf. *Ibid.*, S. 55.

[43] *Ibid.:* „phénoménalite de la puissance".

In seinem späteren Werk *Variations sur le sublime et le soi* werden in der Verhältnisbestimmung zwischen der Einbildungskraft und der Vernunftidee (in diesem Zusammenhang Macht in der Natur) diese Begriffe durch die Affektivität und Transzendenz ersetzt, was von großer Bedeutung ist. Der erhabene Moment kann sich, so kann man bei Richir in der genannten Arbeit aufweisen, in drei Phasen abspielen, die ineinander übergehen:

1) Zunächst wird die Affektivität ihren Überschuss erreichen und wegen der inhärenten Gewalt zum hochdichten Kern (*noyau hyperdense*) kondensiert (*Systole*). Dabei ist der Schematismus gebrochen. Dies bedeutet, dass alle Bewegungen, die eine Sinnbildung des Sprachlichen hervorrufen (*Schematisme de langage*), oder alle Bewegungen, bei denen eine Sinnbildung des Sprachlichen nicht möglich ist (*Schematisme hors langage*), unterbrochen oder suspendiert sind.
2) Dies führt zur Reflexivität der Affektivität, d. h. zu sich selbst. Diese Reflexivität geschieht nicht durch Begriffe, sondern in Anlehnung an die radikale Exteriorität, also der Transzendenz. Letztere führt einen Abstand in die Affektivität ein, sodass diese nicht mit sich selbst übereinstimmt.
3) Würde dieser Vorgang fortbestehen, so würde dies die Vernichtung für die Affektivität bedeuten. Deshalb folgt sofort auf die *Systole* die *Diastole,*[44] wobei die Letztere wiederum die Schematisierung des Sprachlichen, also die Sinnbildung erweckt.[45]

Somit werden die Affektivität und die radikale Transzendenz versöhnt. Dies symbolisiert für Richir die Versöhnung[46] oder die Begegnung des Symbolischen mit

---

[44] Diese beiden der Medizin entnommenen Begriffe bringen jeweils die Hyperkondensation oder den Überschuss und Entspannung der Affektivität zum Ausdruck.

[45] Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2010, S. 13, 23, 53, 54.

[46] In der Zwischenzeit sind wir der Meinung, dass es bei Richir mindestens eine Form von Dualismus gibt. Dieser Dualismus ist explizit mittels der Versöhnung der symbolischen und phänomenologischen Felder gekennzeichnet. Richir selbst benutze den Begriff „Dualismus" nicht, um seine Philosophie zu kategorisieren, obgleich er den Dualismus beim Moment des Erhabenen verteidigt: einen Dualismus zwischen der absoluten Transzendenz und der Leiblichkeit (dem phänomenologischen Feld der Subjektivität). Aber die Tatsache, dass er eine Versöhnung der Ideen der Vernunft – und wir wissen, dass dieser Aspekt, wie er insbesondere in Kants *Kritik der reinen Vernunft* vorkommt, über alles hinausgeht, was in der Erfahrung gegeben werden kann und er daher am ehesten der Idee der absoluten Transzendenz entspricht – mit der Einbildungskraft verteidigt, erlaubt uns ihm zumindest einen Dualismus zuschreiben, der aber durch einen Abstand charakterisiert ist (lückenhafter Dualismus).

dem Phänomenologischen. In einem Zitat, durch das auf diese Frage eingegangen werden kann, was das Symbolische und das Phänomenologische ausmacht und wodurch die Art von Versöhnung zwischen den beiden Registern abgeklärt wird, begegnet auch die neue Definition der Phänomenologie in Richirs Deutung:

> Wenn es also eine Begegnung zwischen Phänomenologie und symbolischer Institution gibt, dann ist dies eine zwischen radikaler Unbestimmtheit und Bestimmtheit (zumindest relativ oder offensichtlich), zwischen dem Logologischen und dem Tautologischen, zwischen dem Unbestimmten und dem Bestimmten. Dies ist der Grund, warum diese Begegnung, wie der Moment des Erhabenen zeigt, *in einem Abgrund ist, rätselhaft* und *kein Durchgang*, *der „logisch" denkbar* oder *von der einen oder anderen Seite her deduzierbar wäre* – dies würde bedeuten, ein Kaninchen aus einem Hut zu zaubern –, vom phänomenologischen „Pol" zum symbolischen „Pol" der Erfahrung ist. Es ist, als wäre der Abgrund das *mysteriöse* Bindeglied der beiden, *da wir immer in beiden leben und niemals ausschließlich in Unbestimmtheit oder ausschließlich in Bestimmtheit*, so *mysteriös* wie auch die *Bewohnung radikaler Abwesenheit der Welt* durch den Anderen oder die Inkarnation als *Bewohnung des Leibes* durch radikale singuläre *Ipseität* ist. *Unsere Neudefinition der Phänomenologie ist daher untrennbar mit einer Neudefinition des Erhabenen verbunden.*[47]

Aus diesem Zitat können einige Schlüsse gezogen werden:

1) Jede Erfahrung trägt in sich das Unbestimmte (Phänomenologische) und das Bestimmte (Symbolische) als unbewusste Struktur. Diese Idee kennzeichnet das Prinzip jeder Definition von Erhabenem. Infolgedessen bleibt das Prinzip des Erhabenen für jede Erfahrung unvermeidlich, wobei das Erhabene in der Erfahrung laut Richir nur „funktional" ist. „Funktion" drückt hier lediglich eine Haltung des Leibes aus. Somit macht der Leib als Ort des Überschusses die Unbestimmtheit der Erfahrung aus.

---

[47] Richir, *op.cit.,* 1991a, S. 50–51.:„S'il y a donc rencontre entre phénoménologie et institution symbolique, c'est entre l'indéterminité radicale et la déterminité (au moins relative ou apparente), entre le logologique et la tautologique, entre l'indéfini et le défini. C'est pourquoi cette rencontre, comme l'indique le moment du sublime, est *en abime, énigmatique*, et non pas passage qui serait « logiquement» pensable ou déductible depuis un côté ou l'autre – ce serait sortir un lapin d'un chapeau –, du « pole» phénoménologique au « pole» symbolique de l'expérience. C'est comme si l'abime était le lien mystérieux des deux, puisque nous vivons toujours dans les deux, et jamais exclusivement dans l'indeterminite ou exclusivement dans la déterminité, aussi mystérieux que l'est l'habitation de l'absence radicale de monde par l'Autre, ou l'incarnation comme habitation de la chair par l'ipséité radicalement singulière. Notre redéfinition de la phénoménologie est donc rigoureusement indissociable d'une redéfinition du *sublime*." [Richirs Kursivschrift].

2) Das eine (z. B. das Bestimmte oder Unbestimmte, das Symbolische oder das Phänomenologische) ist nicht auf das andere zurückzuführen, noch ist es von ihm abzuleiten. Dies enthält eine bedeutungsvolle Implikation: Weder die Innerlichkeit noch die Exteriorität können auf die eine oder die andere reduziert oder zurückgeführt werden, sodass das eine sich von dem anderen ableiten würde. Wir haben schon in der Einleitung dieses Kapitels auf die Warnung von Sacha Carlson hingewiesen, wonach man bei Richir die Exteriorität nicht vom Gesichtspunkt der Innerlichkeit (Idealismus) oder umgekehrt die Innerlichkeit vom Gesichtspunkt der Exteriorität (Realismus) her betrachten sollte. Diese wird nun von Richir selbst explizit verteidigt. Wenn der Übergang vom Einen zum Anderen ausgeschlossen ist, dann bleibt uns nichts übrig, als die Einbettung beider in beiden Welten anzuerkennen. In einem vorigen Kapitel haben wir die lückenhafte Einheit (dies geschah in Ansehung des Leib-Körpers) der beiden Dimensionen verteidigt, insofern sie als *unbestimmt* und *bestimmt* verstanden werden. Den Abstand zwischen den beiden Dimensionen entnehmen wir dem Begriff „mysteriös" aus dem Zitat oben, der aber bei der gleichzeitigen Ko-Existenz der „Bewohnung radikaler Abwesenheit der Welt" mit der „Bewohnung des Leibes" für uns angekündigt wird: einmal die Abwesenheit der Welt als nicht-Immanenz (also Transzendenz) und die Anwesenheit des Selbst als nicht-Transzendenz. Genau das verdeutlicht unsere These der Funktion des Abstands in Richirs Phänomenologie, durch den die unterschiedlichen Register undenkbar wären. Ohne den Abstand zwischen ihnen, wäre es unmöglich diese beiden Dimensionen zu konzipieren. Ist jegliche Art von Realismus und reinem Idealismus ausgeschlossen, dann besteht für uns nur noch ein lückenhafter Dualismus;[48] also ein Dualismus, der trotz seiner Einheit lückenhaft ist. Dies öffnet für uns eine neue Frage: Kontaminiert das symbolische Feld deshalb nicht das Phänomenologische? Wie kann das Phänomenologische dieser Kontamination entgehen? Auf diese Fragen werden wir erst am Ende dieses Kapitels als auch im letzten Kapitel eingehen.
3) Die transzendentale Phänomenologie hat nun einen neuen Ausgangspunkt. Sie muss in der Lage sein, bei jeglicher Thematisierung der Erfahrung und Erschließung oder Eröffnung der Welt die Grundidee *jeglicher Erfahrung* vor Augen zu haben, wie *dieselbe* im Erhabenen neu ausgelegt wird.

---

[48] Auch beim Phänomen zeigt sich diese Dualität, wie wir schon in einem früheren Abschnitt erwähnt haben. Jedes Phänomen spiegelt eine äußere und eine innere Welt wider.

Dieser Anspruch Richirs an die Phänomenologie wird nun eine Bedingung für die Möglichkeit der Welterschließung. Letztere gelingt nicht immer. Wie Kant in der Vorrede der Kritik der reinen Vernunft schreibt, ist es die Pflicht der Philosophie, „das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben.“[49] Dementsprechend gilt auch die Frage, ob es Kant bzw. Richir gelungen ist, eine gelingende bzw. eine scheiternde Begegnung des Phänomenologischen mit dem Symbolischen aufzuweisen.

Da eine gescheiterte „Begegnung“[50] (Unglück) auf ein Blendwerk und die Begegnung selbst auf das „Reale“ oder die gesunde Begegnung verweist, widmen wir uns nun der oben gestellten Frage, ob die Weltphänomene im Sprachlichen schematisiert (*temporalisiert oder spatialisiert*) werden könnten oder nicht. Da das Reale nur widerlegt oder bestätigt werden kann, beginnen wir mit der Begegnung, um später mit einer Situation fortzufahren, in der es nicht bestätigt werden kann (dem Unglück).

6.2.3 Gemütsstimmung der wahren Religion: Modell der Begegnung

Um auf diese Idee der gelungenen Begegnung einzugehen, beziehen wir uns, angelehnt an Richir, auf eine sehr wichtige Stelle in Kants dritter Kritik. Sie kommt nach der Stelle, in der er von der menschlichen Neigung Gott in gewalttätigen Dingen der Natur zu sehen und den Freveln der Menschen in Bezug auf diese spricht:

> Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, *sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermaßen mit der Idee desselben bei dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu sein pflegt* [….] Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewußt ist, *dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken,* sofern er eine dessen Willen gemäße

[49] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* hrsg. Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, S. 8.

[50] Wir grenzen diesen Begriff „Begegnung“ anhand von Anführungszeichen von Begegnung ab, um darauf aufmerksam zu machen, dass beim Ersten keinerlei Begegnung stattgefunden hat. Eine unglückliche Begegnung würde auch das Problem nicht beheben. Mangels eines besseren Ausdrucks übersetzen wir den von Richir abgeleiteten Begriff „*malencontre*“ als „Unglück“, um die Idee einer nicht gelungenen aber gescheiterten „Begegnung“ zu erfassen. Ab sofort soll dieser Begriff die nicht gelungene „Begegnung“ wiedergeben.

> Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zornes ansieht, erhoben wird. Selbst die Demut, als unnachsichtliche Beurteilung seiner Mängel, die sonst beim Bewußtsein guter Gesinnungen leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemütsstimmung, sich willkürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen.[51]

Folgen wir Richirs These, dann wird an dieser Stelle ersichtlich, was mit Begegnung gemeint ist: *sie ist die Überwindung der natürlichen Furcht, um somit die symbolische Macht, also die Idee in sich hineinfließen zu lassen, sodass im Menschen die Erhabenheit dieses Wesens – gemeint ist der symbolische Stifter – leibhaft und leiblich wird.* Die Verbindung zwischen Himmel und Erde, also die Versöhnung der Vernunftidee mit der Einbildungskraft, hinterlässt seine Spuren im Menschen: Sie erzeugt ruhige Kontemplation. Es handelt sich hier um eine Harmonie, um eine „Furcht der Untreue" (*Ehrfurcht*) dem Anderen (Gott) gegenüber. Die Erfurcht bezeichnet eine Affektivität, die trotz ihrer Kondensation wiederum mit sich selbst in Gelassenheit verbunden sein kann, also eine Affektivität, bei der das Subjekt mit dem Gegenstand der Furcht, der Transzendenz, versöhnt wird. Dem steht eine frevelhafte Furcht vor Gottes Bestrafung[52] gegenüber. Die frevelhafte Furcht Gottes erfasst also eine Hyperbel der hochdichten Affektivität, die gar nicht zur Reflexivität führt. Laut Richir entspricht die Ehrfurcht Kants erhabener Gemütsstimmung in der wahren Religion. Die Gemütsstimmung der wahren Religion wird in Richirs Augen nun zum Modell einer Begegnung aus einem phänomenologischen Gesichtspunkt, sprich Welterschließung. Wie ist diese Begegnung zu verstehen?

Die Begegnung von der hier die Rede ist, ist – wie bereits erwähnt – die zwischen dem Phänomenologischen und dem Symbolischen. Sie kann laut Richir nur innerhalb der Schematisierung (*Temporalisierung und Spatialisierung*) eines Sprachlichen verstanden werden oder wie er an anderer Stelle ausführt unter dem Gesichtspunkt eines Projekts des Sprachlichen.[53] Was bedeutet aber diese Schematisierung des Sprachlichen? Der junge Richir verstand darunter die Natur des symbolischen Sinnhorizonts, wo das Subjekt einen symbolischen Sinn in der *räumlich-zeitlichen* Dimension seiner Geschichtlichkeit entdeckt, der jedoch nicht

[51] Kant, *op. cit.*, 2001, S. 131 f. (Unsere Kursivschrift.).

[52] Cf. Richir, *op. cit.*, 1991a, S. 58.

[53] Cf. Richir, *op. cit.*, 2018, S. 343.

im Streit mit dem Sinn des symbolischen Stifters liegt.[54] Hier stimmt der Lebenswandel – dieser hängt oft mit einer komplizierten, langen Strecke mit unzähligen Umwegen zusammen – mit der „inneren Lebensgeschichte“ (Binswanger) überein, denn das Subjekt ist der Idee gegenüber *transpassibel*, welche es – auch wenn sie *transpossibel* ist und jenseits jeglicher Möglichkeit liegt – mit Gleichmut und in ruhiger Kontemplation empfängt. Nur so kann das Leben des Subjekts überhaupt Sinn erhalten. Denn die Vernunft – die in kantischer Architektonik laut Richir als symbolischer Stifter gilt, wenn sie auf die Sinnlichkeit, auf die Einbildungskraft eine Gewalt „ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen“[55] – gehört zum Gebiet des Praktischen. Der symbolische Stifter, die Vernunft, welche die Tradition als Gott versteht, ist das Nichtsprachliche, das jenseits des Sprachlichen liegt. So liefert er den Sinn, der das Gebiet des Sprachlichen, im eigenen Leben, übersteigt: Richir beschreibt diese Lücke im Sprachlichen (*Phénoméne de langage*) mit dem Ausdruck „Lücke[56] in der Sprachphänomenalität“ (*lacune en phénoménalite de langage*). Diese Lücke wird durch die Begegnung mit dem Stifter gefüllt. Insofern konstituiert er als das Gebiet der symbolischen Bestimmtheit für die „Lücke im Phänomen des Sprachlichen“ den symbolischen Horizont, der dem subjektiven Leben Sinn verleiht, was letztendlich eine praktische Funktion hat. So gesehen herrscht zwischen dem Sprachlichen und dem Nichtsprachlichen eine Harmonie und mithin eine Erschließung der Welt, die in der Erfahrung gegeben ist.

Für den späteren Richir bedeutet dieser gelungene Vorgang auch die gelungene Reflexivität der Affektivität: Ihre Offenheit zu sich trotz der Beendigung der Schematisierung des Sprachlichen durch den Überschuss der Affektivität in ihrer Kondensation (*Systole*) und die Schwerelosigkeit („*apesanteur*“, ein Begriff, den Richir von Michel Deguy[57] übernommen hat), die danach folgt. Die Konsequenz für das leibliche Selbst ist das Vermögen, die Welt zu empfangen, zu erfahren, und daraus Sinn zu erschließen.

---

[54] Cf. *Ibid.,* S. 343.

[55] Kant, *op. cit*., 2001, S. 134.

[56] Das ist der Abstand, der dem Dualismus Richirs seine Kraft und Dynamik verleiht. In diesem Sinn schreibt er: „Der Abstand zwischen dem Phänomenologischen und Symbolischen bleibt bestehen.“ (Richir, *op. cit*., 2018, S. 350: „L’écart entre phénoménologique et symbolique demeure.“).

[57] Cf. Jean-Luc Nancy, Jean-François Courtine, Michel Deguy (Hrsg.), *Du Sublime*, Paris: Berlin 1998.

6.2.4 Frevel und Fanatismus: Modell fürs Unglück (Trauma)

Nachdem wir das Modell der gelungenen Begegnung skizziert haben, gehen wir nun in diesem Abschnitt zum Unglück über, dass Richir in einer späteren Entwicklung als Trauma auffasst. Während bei Richir die Gemütsstimmung der wahren Religion das Modell der gelungenen Begegnung gewesen ist, dienen Frevel und Fanatismus als Modell für das Unglück. Diese Idee ist wiederum an Kant angelehnt:

> In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebärden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemütsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstands an sich und notwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewußt ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstoßen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, befindet sich gar nicht in der Gemütsfassung, um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation und ganz freies Urteil erforderlich ist [...]. Selbst die Demut, als unnachsichtliche Beurteilung seiner Mängel, die sonst beim Bewußtsein guter Gesinnungen leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemütsstimmung, sich willkürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüte gründet; woraus denn freilich nichts als Gunstbewegung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels, entspringen kann.[58]

Geschieht also ein Unglück im Sinne Richirs, so bedeutet dies, dass keine Begegnung stattgefunden hat, wie sie das Phänomenologische und das Symbolische – ganz konkret der symbolische Stifter – in gelingender Weise eröffnet hätten. Hier scheint ein Register zurückzutreten (das Phänomenologische) und das andere Register (das Symbolische) allein wirken zu lassen. Das Register wird bei innerer Austrocknung nun davon bedroht, zum Gestell zu werden.

Die Ursache dieses Unglücks nennt Kant Furcht, die nicht zur Ehrfurcht transformiert werden kann, sprich eine exzessive Affektivität, die nicht anhand der „perzeptiven“ *Phantasia* kompensiert wird, d. h. sich nicht im Austausch

---

[58] Kant, *op. cit.*, 2001, S. 132 f.

mit dem Anderen wandeln konnte. Angst führt dementsprechend zur Gunstwerbung, zur Einschmeichelung und zu allen Sorten von Frevel, womit Menschen versuchen, dem lebensbedrohlichen Blick aus dem Himmel[59] zu entgehen. In einem politischen Zusammenhang führt diese Angst zur Stiftung der Tyrannei und Knechtschaft.

Die Konsequenzen dieses Vorgangs lassen sich nicht nur auf diesen gerade genannten Gebieten beobachten. Auch Ergebnisse aus dem Forschungsgebiet der Psychoanalyse zeigen, dass der Frevel ein Exzess der Affektivität ist, der sich bei leiblich-geistig kranken Menschen symbolisch als unbewusste, besessene Mechanismen enthüllt. Das Subjekt wird einem „Wiederholungszwang" (*automatisme de répétition*[60]) unterworfen, wie Lacan *Das Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief"* übersetzt hat. Für Richir verweist der Wiederholungszwang auf eine überbestimmte symbolische Kodierung, auch wenn dieser Ablauf schlechthin unbewusst bleibt, was zur Folge hat, dass die in sich hochdichte Affektivität der Furcht außerhalb des bewussten Erlebnisses und mithin außerhalb der Freiheit[61] geschieht. Die unendlichen Rituale der Wiederholungen dienen der Wiederherstellung des symbolisch Gesuchten. Auch bei seinen neurotischen Patienten hat Freud die Macht des Unbewussten entdeckt, welches das Verhalten dieser Menschen (besonders bei neurotischen und hysterischen Patienten) auch dann stark beeinflusst, wenn ihre körperlichen Symptome auf keine erkennbare physiologische Quelle verweisen. Seine Therapie[62] bestand darin, das Unbewusste bewusst lassen zu werden.

---

[59] Richir, *op. cit.,* 1991a, S. 59.

[60] Vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief'",* in: Ders., *Schriften I,* Weinheim & Berlin: Quadriga 1996, S. 9. Die Übersetzung ist also nicht „compulsion de répétion", wie es gebräuchlich geschrieben wird, sondern „automatisme de répétition". Wie Elisabeth Strowick schreibt: „Das Automatische ist die *Insistenz der signifikanten Kette*, d. h. der *Umweg* des Symbolischen, und die Wiederholung bindet sich immer an den Umweg" (Elisabeth Strowick, *Der phantasmatische Zug des Automatischen*, in: Dieselbe, Passagen der Wiederholung. Kiergegaard – Lacan – Freud. Stuttgart: J.B. Metzler 1999, S. 365. Die Insistenz verweist auf die Signifikanten, welche verdrängt sind. Die Signifikanten sind eine Symbolik, die wie eine Vorstellungsrepräsentanz wiedergefunden werden soll. Sie werden durch einen Wiederholungszwang gesucht, aber es gelingt dem Subjekt nicht, sie zu finden.

[61] Cf. Richir, *op. cit*., 1991a, S. 59.

[62] Cf. Josef Breuer & Sigmund Freud, *Studies in Hysteria*, in: Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Bd. 2 (1893–95), London: Virag 2001, S. 101. Cf. Beverly Clack, *Being Human: Religion and Superstition in Psychoanalytic Philosophy of Religion*, in: Constantine Sandis & Marc J. Cain (Hrsg.) *Human Nature,* Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Auch bei der Schlussfolgerung der zweiten Kritik verbindet Kant Aberglauben (als Frevel) mit Schwärmerei[63] (sprich Fanatismus). Richir versteht dies als ein Modell der ungelungenen Begegnung, wo das Feld der Unbestimmtheit und der Offenheit geschlossen wird: Der Andere wird dadurch absolut ausgeschlossen. Dies bedeutet die Vernichtung des Feldes der Unbestimmtheit und allem, was damit zu hat, sodass die symbolische Institution sich zur Selbsterhaltung in sich zurückzieht. Der Tod des anderen, also des Feldes der Unbestimmtheit und der Unendlichkeit, bedeutet auch die Verkrampfung (*crispation*) und den Tod des Selbst, das nun im symbolischen Feld gefangen ist.

Sowohl der Wiederholungszwang als auch das Verhalten neurotischer und hysterischer Patienten – all dies verweist auf Exzesse der Affektivität, die nie wieder zur *Diastole* führen – weisen zwar auf eine symbolische Macht hin, die aber die Ohnmacht des Phänomens des Sprachlichen mit sich bringt. So verstanden gelingt es dem Phänomen nicht, sich im Sprachlichen zu schematisieren. Alles bleibt beim ersten Vorgang der *Systole* stehen, wo alle Schematisierungen des Sprachlichen suspendiert sind. Diese Verhaltensweisen liegen außerhalb dessen, was Sinn erzeugen kann und weisen darauf hin, dass es in ihnen keine Begegnung, keine Erschließung der Welt gibt und mithin damit die Ausschließung des Sinneshorizonts verbunden ist.

Die oben geschilderten geistigen Krankheiten sind ein klassisches Beispiel für das Trauma, bei dem das Übermaß der Affektivität die *dynamische Spaltung* (sprich Dualismus zwischen dem Phänomenologischen und Symbolischen) zwischen Selbst und Transzendenz (symbolisch) zur *statischen Spaltung* umgewandelt. Im Falle des Widerholungszwang zum Beispiel wird das Subjekt auf die *gesuchte Symbolik fixiert*, die nie zum Vorschein kommen wird, aber die den leiblich Kranken zum gleichen gestörten Verhaltensmuster führt.[64] Anhand eines Begriffs, der an Biswanger angelehnt ist, schreibt Richir, dass das Selbst seiner Leiblichkeit beraubt wird, denn das Selbst zieht sich in die Absonderung der Leibhaftigkeit zurück (*Leibhaftigkeit en sécession*). Es fehlt diesem kranken Leib der Zugang zur Welt und zum Reellen, also ist die Erfahrung der Welt unmöglich.

Wir fassen das Wesentliche unserer bisherigen Untersuchung, das unserer These entspricht, zusammen: Damit die Erfahrung (bzw. die Begegnung) überhaupt geschehen kann, werden mindestens drei Faktoren benötigt: das Phänomenologische und das Symbolische, wobei das Letztere eine Transzendenz

---

[63] Cf. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* hrsg. Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003.

[64] Cf. Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2008a, S. 85.

impliziert. Der symbolische Stifter, den die Tradition Gott nennt, sichert, dass „alles“ zusammenhält, wobei *Alles* nur in Hinblick auf die symbolische Institution verstanden wird. Das Verhältnis zwischen beiden Dimensionen (Dualismus) lässt sich auch konkreter anhand des Blickes als erotischer, affektiver Moment in der Begegnung erfassen. Nur in Bezug auf diese Voraussetzung kann die Welt erschlossen werden und somit ist auch die Erfahrung möglich.

6.3 Ein vermenschlichender erotischer leiblicher Blick im Schatten der Transzendenz

Der erhabene Moment trägt in sich zwei Grundphasen (*Systole* und *Diastole*), die ineinander übergehen. Auch beim verflechtenden Blick zwischen Mutter und Säugling spielt sich ein solcher Vorgang laut Richir ab.

Der Blick der Mutter ist mit Affektivität aufgeladen, die laut Richir auch als *erotisch* verstanden werden kann. Damit ist weder die entfremdende Gewalt des Blickes[65] des Anderen bei Sartre – also der objektivierende Blick – noch Hegels *Herr*-*Knecht*-Beziehung[66] beim Blickaustausch, sondern der leidenschaftliche liebende (*eros*) Blick gemeint, auch wenn dieser für den Säugling einen Überschuss an Liebe bedeuten könnte. In jedem Fall impliziert die Hyperkondensation der Affektivität eine *Systole*. Diese Affektivität, die bei Levinas mit den Begriffen *Verwundbarkeit, Maternität, Sensibilität usw.* in Verbindung gebracht werden kann, ist im Hinblick auf den Anderen als Verantwortung aufzufassen. Aber diese affektive Sensibilität, Maternität usw. artikuliert die Inkarnation der Erfahrung des Leibes. Die affektive Maternität bindet den Leib an andere, noch bevor er an sich selbst gebunden ist: „Das Sensible – die Mutterschaft, Verwundbarkeit, Besorgnis – verbindet den Knoten der Verleiblichung in einem größeren Entwurf als die Selbstwahrnehmung; ein Entwurf, in dem *ich an andere gebunden bin*, bevor ich an meinen *Leib* gebunden bin“.[67] Wenn wir in diesem Rahmen von der Affektivität der Maternität sprechen, dann markiert diese Affektivität

---

[65] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 1943, S. 351 ff.

[66] Sharma, Pallavi, & Barua, Archana. 2017. Analysing Gaze in Terms of Subjective and Objective Interpretation: Sartre and Lacan, *in Hum Stud* 40, 61–75. https://doi.org/10.1007/s10746-016-9406-4, Internetzugriff am 21.11.2020.

[67] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, Paris: Martinus Nijhoff (édition du Livre de Poche, coll. “biblio essais”, 1978, S. 123: „Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le noeud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'apperception de soi; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps“.

zunächst eine Transzendenz, ohne die das leibliche Selbst nicht denkbar ist. Die Mutter oder deren Blick zeichnet diese Transzendenz *a priori* für den Säugling aus. In diesem anblickenden Blick der Mutter liegt ein *anderer Blick*, dessen Überschuss zur 1) Kondensation der Affektivität des anblickenden Blicks und 2) zur Unterbrechung der Schematisierung jenseits des Sprachlichen (*schematisme hors langage*) führt. Es gibt hier demnach also überhaupt keinen Schematismus des Nichtsprachlichen mehr. Was nun hinter jenen Augenäpfeln flackert, verweist auf eine *absolute Transzendenz*, d. h. das Nichtdarstellbare, das in der Anschauung nicht gegeben werden kann. In einem früheren Kapitel haben wir dies als die *Unmöglichkeit* des leiblichen Selbst verstanden, die in ihrer Phänomenalität dem leiblichen Selbst entgeht. Es ist das *Unvordenkliche*[68] (Schelling), das dort als ein verstehbares Element (*noeta*) wirkt. Dies meint Richir, wenn er schreibt, dass das Andere in einem Sehen liegt, das nichts sieht.[69] Wegen der Absolutheit dieser absoluten Transzendenz, die selber nicht blickt und nichts fühlt, bezieht sich die Affektivität auf sich, spürt sich selbst (Reflexivität).

Die Affektivität des *erotischen Blickes* verdichtet sich nicht bis zu einem Punkt, an dem er den Säugling sonst mit einer Liebe verzehren würde, die sich in Hass verwandelt hat. Dies hätte zur Folge, dass keine *dynamische Spaltung* vorläge – also ein gesunder Leib, der so in der Reflexivität gedeiht – sondern eine *statischen Spaltung* (Trauma). Anstelle einer Objektivierung des Säuglings, die sein *Unglück* bedeutet hätte und anstelle *einer Verdichtung* (*Systole)* des Erotischen, schwankt die dichte Hyperaffektivität zwischen einem hohen und einem niedrigen Punkt, wodurch nun eine *Diastole* entsteht. Die *Systole* wird überwunden. Dieser Punkt ist wichtig. Wie Levinas zeigt, entsteht das leibliche Selbst nicht aus der Materialität,[70] sondern aus der Sensibilität, Affektivität und Maternität. Deshalb tritt eine andere Alterität im Blick der Mutter auf als ein anderes absolutes Hier (Leib). Im Leib der Mutter ist die Innerlichkeit, also die Leiblichkeit (und damit die *Phantasia* und Affektion) gekennzeichnet, durch die sich die Einfühlung ereignen kann. Erst an diesem Punkt wird die *Schematisierung des Nichtsprachlichen* in die *transzendentale Interfaktizität* verwandelt. Das heißt, die Begegnung siegt, sobald die Transzendenz in das phänomenologische Feld des Säuglings eintritt. Genau wie die Maternität, die Sensibilität (also die Leiblichkeit) für *Levinas* zum leiblichen Sinn der Welt führen soll, soll die Transzendenz

[68] Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hrsg. Manfred Schröter, München: Biederstein 1979, S. 211 ff.

[69] Cf. Richir, Marc. *op. cit.,* 2008a, S. 84.

[70] Cf. Levinas*, op. cit.,* 1978, S. 124.

(Nichtsprachliches) Sinn im leiblichen Selbst schematisieren, solange die Begegnung gelingt. Dieser Sinn soll nicht als Begriffssystem in einem Sprachsystem sondern als *der eine für den Anderen der Sensibilität*[71] verstanden werden; auch dies ist ein Grund, warum Richirs Vorwurf an Levinas Selbstbegriff als eines *Ideals und einer metaphysischen Hyperbel* nicht gerechtfertigt werden kann. Damit dies gelingt, soll die Unterbrechung der Schematisierung des Nichtsprachlichen unterbrochen werden – sie muss außer Kraft gesetzt werden –, sodass die Schematisierung des Sprachlichen wieder in Kraft gesetzt wird.[72] Der ganze Vorgang ist für den Austausch der Blicke notwending. Für den Blickaustausch ist die Zirkulation der „perzeptiven *Phantasia*" zwischen den Leibern (Mutter-Säugling) notwendig. Damit die „perzeptive" *Phantasia zirkulieren kann,* wird vorausgesetzt, dass die *Phantasia-Affektion* (reine *Phantasia*) in die „perzeptive" *Phantasia* verwandelt werden. Die „perzeptive" *Phantasia* verbirgt in sich ein virtuelles Selbst; sie ist transzendent.

Im Austausch durch die „perzeptive" *Phantasia* wird etwas „perzipiert". Was ist dieses „Etwas"? Ist es in irgendeiner Weise das Nichtdarstellbare, das Unmögliche, das vermittels der absoluten Transzendenz durchscheint, aber dem Selbst doch entgeht? Nein, dieses „Etwas" gehört zu einer anderen Gattung. Es stammt zwar von der absoluten Transzendenz, die jedoch auf kein göttliches (absolute Transzendenz der ersten Art, die die Tradition als Gott[73] übersetzt), sondern auf ein menschliches Wesen hinweist, das mit der Transzendenz eines zweiten Grades (Richir nennt diese „physisch-kosmische Transzendenz") zusammenhängt. Diese

[71] Cf. *Ibid.*

[72] Cf. Richir, *op. cit.,* 2008a, S. 83.

[73] Bei Pseudo-Dionysius werden zwei Arten von Transzendenz (eine als „affirmierend" und eine als „negativ") bezeichnet, die denen bei Richir ähnlich sind. Der große Unterschied ist, dass Pseudo-Dionysius Areopagita unter solch einer Transzendenz Gott versteht. Was bedeutet nun diese affirmierende und negative Transzendenz ganz genau? Die erste Transzendenz erkennt Gott als alles „*positiv Gegebene in den Wirklichkeiten*" an, insofern Gott „doch ihrer aller Ursache" ist. Die zweite negiert das alles, sofern Gott allem Sein gegenüber jenseitig" ist" (Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die mysthische Theologie und Briefe, Eingeleitet, übers. und mit Anm. vers. von Adolf Martin Ritter [Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 40], Stuttgart: Hiersemann 1994, 2, 10–15). Bei der ersten kann man von Transzendenz im physisch-kosmischen Sinne sprechen, nahe an Richirs „physisch-kosmischer Transzendenz"; für Dionysius ist diese Transzendenz also materiell. Bei der zweiten kann man von einer immateriellen „absoluten Transzendenz" sprechen, auch im Sinne Richirs. Im Sinne von Pseudo-Dionysius betrifft die erste den offenbarten Gott der heiligen Schriften, während die zweite den nichtoffenbarten Gott betrifft. Aber es ist die negative, radikale Transzendenz, die über die mythische Theologie dominiert. Wenn Richir immer wieder darauf aufmerksam macht, dass die Tradition diese absolute Transzendenz als Gott versteht, dann gerade weil er sich von solch einem Zusammenhang abgrenzt.

Transzendenz liegt im Blick (die „perzeptive“ *Phantasia*) der Mutter und sie zirkuliert zwischen den beiden Leibern. So „perzipiert“ die „perzeptive“ *Phantasia* etwas (wir nennen es den Übergangsraum[74]) zwischen dem „*Figurierbaren*“ und dem „*Unfigurierbaren*“ (also keinem Ding, sondern einer *Sache*[75]). Diese *Sache* ist weder eine Entität noch ein Bild. Dadurch vermag das Bewusstsein es, diese *Sache* zu spüren, die ihm gleichzeitig entgeht. Diesbezüglich könnte man sagen, dass die „Perzeption“ auf eine *unmögliche Möglichkeit* hindeutet, da es dabei sowohl einen *figurierbaren* (das Mögliche) als auch einen *nicht figurierbaren* Teil (das Unmögliche) gibt.

Der Blickaustausch durch die „perzeptive“ *Phantasia* ist auf keinen Fall eine narzisstische Projektion des Selbst. Denn weder der liebende Blick der Mutter noch der angeblickte Blick des Säuglings *sieht sich* (Körper) im Blick des anderen, auch wenn der Säugling sich im Blick der Mutter *anschaut* (Leibwerden): für uns impliziert dies die Rolle des Abstands. Gäbe es keinen Abstand zwischen den Leibern – oder besser ausgedrückt, hätte der Blick der Mutter sich selbst im Blick des Säuglings gesehen –, so würde ihr Blick für den Säugling *Thanatos*[76] bedeuten, den Tod. Das heißt: Hätte es keinen Abstand gegeben, würde das Selbst sich im Blick wieder selbst aufnehmen und in diesem narzisstischen Blick der Andere als Anderer vernichtet werden. So ein Vorgang würde also zu einem *Unglück des Traumas* führen. Deshalb muss betont werden, dass wir es hier mit einer Kreuzung von Blicken in der Leiblichkeit[77] (*χώρα*) zu tun haben. So schreibt Richir:

> Die Affektivität eines Selbst kann sich die Affektivität des anderen (eines anderen absoluten Hier) erfühlen, in der wahren Einfühlung, d.h. plötzlich […] erwacht es zu sich selbst mit und beim Erwachen durch den Blick des anderen, der den Blick öffnet, indem er ihn in seinem absoluten Hier „fixiert.“[78]

Das ist der Anstoß oder der Schock im Sinne Fichtes, durch den der andere erweckt und zu sich selbst geführt wird. Wir haben es hier wiederum mit einem

---

[74] Cf. Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality*. London & New York: Routledge Classics 2005.

[75] Für eine ausführliche Analyse siehe das folgende Kapitel über die Kunst.

[76] Cf. Richir, *op. cit*. 2010, S. 40.

[77] Cf. Ibid., S. 108.

[78] Ibid., S. 86: „L’affectivité d’un soi peut se sentir sentant l’affectivité d’un autre soi (d’un autre ici absolu), dans la véritable Ein-fühlung, c’est-à-dire être d ‘ un seul coup […] éveillée a elle-même avec et dans l’éveil par le regard de l’autre qui ouvre le regard en le ‚fixant‘ en son ici absolu.‘

Sich-in-den anderen-hineinversetzen (Einfühlung) und mit einer *Rückbindung zu sich selbst* (also einer Introjektion und einem Selbstbezug – für mich eine Reflexivität – bei Husserls Intersubjektivität) zu tun. Trägt denn der Moment des Erhabenen anhand der *Rückbindung zum Selbst* zur Selbstwerdung bei? Die Antwort lautet ja. Der Blick der Mutter als ein transzendentaler Moment stellt einen Blick dar, der schon sowohl menschlich, als auch affektiv ist. Durch die Blickkreuzung werden diese Eigenschaften von der Mutter auf den Säugling übertragen. In dem Moment wird ein Proto-Selbst konstituiert, sobald der Blick des Säuglings sich auf sich selbst beziehen kann und wieder zu dem affizierenden Blick der Mutter zurückkehrt; der Säugling ist von der Mutter vermenschlicht worden: Es gelingt ihm, den Blick anzuschauen, der ihn anschaut. Durch diese Reflexivität in der Reziprozität der Affektivität wird das konstituierte Selbst in die Kultur (symbolische Stiftung[79]) eingeführt. Man merkt, dass dieses reflexive Selbst (und nicht das symbolische) hier dem Status des Selbst bei Hegel ähnelt. Es ist ein Selbst, das sich in der Bewegung befindet, von einem Selbst zu einem anderen Selbst und wiederum zu einem anderen Selbst, wobei dieses „andere" nur eine reine Bewegung bedeutet, die bei Hegel Aufhebung[80] heißt. Genau diese reflexive Bewegung[81] verhindert jegliche Fixierung in einer Position. Das reflexive Selbst weicht jeglicher Positionalität aus.

6.4 Die absolute Transzendenz und die Sinnkonstitution

Im obigen Abschnitt wird die Antwort auf die Frage geliefert, was die Rolle der Transzendenz bei der Selbstkonstitution im phänomenologischen Feld ist. Jedoch ist noch lange keine Antwort auf der Frage gefunden, ob man beim Austausch von Blicken noch von einer Erfahrung sprechen kann. Denn Erfahrung ist hier keine Selbsterfahrung, sondern Erfahrung von etwas, das jenseits des Selbst liegt. Eine Analyse des Blickaustausches zwischen den beiden Leibern stellt sicher, dass die Erfahrung nicht in den Solipsismus verfällt. Durch die Bewegung und Zirkulation der „perzeptiven" *Phantasia* von einem Leib zum anderen Leib, also durch Reflexivität des leiblichen Selbst, ist die Öffnung des Sinnbereiches verwirklicht.

[79] In einem vorigen Kapitel haben wir die Konstitution und Einführung des Selbst in einer symbolischen Institution behandelt. Hier verzichten wir daher auf eine Wiederholung.

[80] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke Bd. 10, hrsg. Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

[81] Richir, *op. cit.,* 2010, S. 147.

Gerade durch die Bewegung und die Zirkulation der „perzeptiven“ *Phantasia* von einem Leib zum anderen Leib, also durch Reflexivität des leiblichen Selbst, wird die Öffnung des Sinnbereiches verwirklicht. Somit ist *der Sinn* (ein Phänomen z. B. das Sprachphänomen) *nichts anderes als die Bewegung des Selbst zum Selbst.* Von Erfahrung kann man also sprechen, sobald die Bewegung des Selbst zum Selbst einen Horizont des Phänomens (Sinnhorizont) eröffnet, welcher wiederum auf die Transzendenz bezogen ist. Sobald die *Jenseitigkeit*[82] des Phänomens in die *Jemeinigkeit*[83] der Subjektivität hineingeschrieben wird – und dies auf eine Weise, dass sich die *Jenseinigkeit* des Phänomens auf ihren *Überschuss* bezieht – kann man von einer Erfahrung sprechen. Wie ist diese letztere zu verstehen? Oder um die Frage noch klarer zu stellen: Was macht den Bezug des Phänomens aus? Wird es nur in Bezug auf sich selbst betrachtet oder muss es vor sich oder hinter sich laufen?

Diese Fragen deuten auf eine Wirkung der absoluten Transzendenz auf das Phänomen hin, die bei der Verdichtung und Kondensation der Affektion zur Sprache kommt. Es ist die radikale Exteriorität, die das Sprachphänomen für den Sinnhorizont eröffnet. Im Sprachphänomenen wird deshalb ein Sinn(horizont) eröffnet, der auf der Suche nach sich selbst ist. Der Sinn stimmt nicht mit sich überein, sonst würde er in eine Metaphysik verfallen. Zugleich ist der Sinn nicht nur Sinn von sich selbst. Der Sinn läuft vor sich selbst her, vorwärts und im Voraus. Der Sinn läuft so vor sich zu „dem“, aufgrund dessen es Sinn gibt, wobei dieses „dem“[84] selbst jenseits eines Sprachlichen liegt. Während der Sinn auf der abenteuerlichen Suche nach sich unterwegs durch das Sprachphänomen (*phénomène de langage*) ist, wird für den Sinn – der vor sich herläuft, im Horizont *jenseits des Sprachphänomens* (*phénomène hors langage*) – der Bezug oder die Referenz (*référent*) konstituiert, welche für den Sinnhorizont im Bewusstsein Ohnmacht bedeutet. Die Referenz nennt Richir das *Nichtfigurierbare* (Nichterfassbare), denn sie entgeht dem Bewusstsein (Ohnmacht des Bewusstseins) und schematisiert jenseits des Sprachlichen. *Das Sprachphänomen* kann daher nicht ohne das *Jenseits des Sprachphänomens* gedacht werden, denn das Erstere ist

[82] Die Jenseinigkeit verweist auf eine Ipseität des Sinns als Phänomen. Jedoch etabliert sich diese Ipseität des Sinns noch nicht.

[83] Der Begriff „*Jemeinigkeit*“ verweist in der Philosophie von Heidegger auf eine Grundbeschreibung für das Dasein, dessen „*sein Sein als seiniges zu sein hat*“(Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2006 [1927], § 4). Dasein ist jenes Seiende, das immer schon „da“ als meines ist. Z.B. der Tod oder das Gewissen können für Dasein nur aus der Perspektive der „Jemeinigkeit“ verstanden werden.

[84] Dies ist die Transzendentalität des Sinns, die radikale Exteriorität.

nichts anderes als die Phänomenalisierung oder die Schwingung (oder die Reflexivität) des Letzteren im Ersteren. Das Sprachliche (*langage*) verweist auf das Nichtsprachliche (*hors de langage*), das in sich schematisiert. Nur so kann die *Intuition des Phänomens* sowohl *erfasst* als auch *überschritten* werden – beides gleichzeitig. Um es anders und klarer zu sagen: Zwar ist unser Leib (als Subjektivität) bei den Schwingungen des Phänomens beteiligt, aber diese werden nicht von unserem Leib bestimmt. Sonst würden wir in einen narzisstischen Abgrund hineinfallen, der suggerieren würde, dass das Phänomen unsere *Leibbestimmung* wäre.

In solch einem erhabenen Moment werden die reinen archaischen *Phantasiai-Affektionen* in der „perzeptiven“ *Phantasia*[85] verwandelt oder „perzipiert“. Es handelt sich oben um die Rolle des Nichtsprachlichen, des intelligiblen Elements, der „Perzeption“ der reinen *Phantasiai-Affektionen* in der „perzeptiven“ *Phantasia* bei der Konstitution des Phänomens. Wenn wir auf diese Referenz des Phänomens verweisen, dann nicht, weil diese Referenz auf eine Idee im Sinne Platons verweist, sondern weil sie das Phänomen durch ihre Virtualität – die Referenz ist keine mögliche Möglichkeit oder einfach eine Potenz (Heideggers Tod als die „Möglichkeit von Daseinsunmöglichkeit) – ermöglicht, obgleich sie dem Sinn unzugänglich bleibt. Die Idee einer Ermöglichung impliziert eine Unmöglichkeit, sodass man fragen kann: Was ist unmöglich, dass nun möglich sein muss? Mit dieser Frage betreten wir das Feld der Korrelation zwischen der Transzendenz und dem leiblichen Selbst (dem Phänomenologischen).

6.5 Schlussüberlegung

Wir haben gesehen, dass das symbolische Feld im Moment des Erhabenen anhand der absoluten Transzendenz (verstanden als der symbolische Stifter) ins Feld des Phänomenologischen eindringt und mit ihm (im Fall einer gelungenen Begegnung) versöhnt wird. Vor dem Eintritt dieses erhabenen Moments scheint das Selbst in seiner Immanenz sehr weit weg von sich selbst (seinem innersten Selbst) zu sein – es ist bezuglos und gedankenlos. Im erhabenen Moment wird das Selbst nicht nur übertroffen, sondern seine radikale Immanenz wird auch entblößt. Entblößt deshalb, weil das Selbst gesucht und erforscht wird, aus der Ferne. Von dort wird in das Selbst eingedrungen, als ob man sagen würde, dass es die ganze Zeit verfolgt wäre, als ob seine Wege der absoluten Transzendenz vertraut wären,

[85] Cf. Richir, *op. cit.*, 2008a, S. 100 f.

die es in seiner Bedürftigkeit zu sich selbst ruft. Aber diese absolute Transzendenz ist alles andere als das, was das Selbst ist. Ist das Selbst gedankenlos und von seinem *innersten Selbst* entfernt, so ist sie hingegen mit *dessen* innerstem Selbst vetraut. Was kann man von einem Selbst sagen, das sich selbst und dem anderen verschlossen ist, wenn nicht, dass es sich in einer radikalen Bedürftigkeit befindet? Bedürftig, weil jetzt eine Lücke zwischen dem Anderssein der Welt und meinem konkreten Grund besteht – weil das Selbst so dann nichts an sich selbst ist. Der zweite Moment ist der Ruf der absoluten Transzendenz an das Selbst, sich selbst zu übertreffen. Es ist ein Anruf danach zu streben und das zu werden, was das Selbst sein könnte (seine radikale Möglichkeit) und von seiner Bedürftigkeit befreit zu werden. Und wie kann das Selbst möglich werden? Antwort: Indem es unmöglich wird. Das heißt, indem es zum Sinn wird, der sich selbst macht.[86] Nur dadurch wird seine Bedürftigkeit überwunden. Auch hier trifft der Himmel die Erde; das Selbst berührt die virtuelle Kraft der absoluten Transzendenz, die für das Machen des Sinns von großer Bedeutung ist, also für das Werden des Selbst. In diesem Sinne ist das leibliche Selbst auch der Träger des Sinns, wie wir in einem früheren Kapitel gezeigt haben.

In Bezug auf die Virtualität dieser Referenz (die absolute Transzendenz) schreibt nun Richir: „Ohne die ‚Aktion' ihrer Virtualität wird das Sprachliche (*langage*), das trivial in der Sprache (*langue*) ausgedrückt wird, zu Geschwätz oder ideologischer Haarspalterei."[87] Vergessen wir nicht zu bemerken, dass diese absolute Transzendenz nicht dem Bereich der Passivität sondern dem Bereich der Virtualität (der *Transpossibilität*) angehört. Mit anderen Worten, wenn keine Virtualität der Transzendenz als die Sicherstellung des Sinns gegeben wäre, dann würde jedes Sprachliche einfach ein Herumreden sein, das keinen Sinn ergibt. Ferner wäre der Sinn in seiner Immanenz (Selbst) verkapselt, da er sich nicht verlassen kann, um sich auf sich zu beziehen. Er wäre also blind, was bedeuten würde, dass das „nichts"[88], das in der Formel vom *Phänomen als nichts anderes als Phänomen* angezeigt wird, sich nicht realisieren kann. Die absolute Transzendenz stellt die Virtualität für das Sprachliche (für den Sinn) sicher. Dies hat zur

---

[86] Wir haben diese These in einem früheren Kapitel vertreten. Die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst besteht darin, dass es für sich Sinn bilden will, der ihm aber ausweicht.

[87] Richir, *op. cit.,* 2010, S. 18: „Sans l'‚action' de sa virtualité, le langage exprimé trivialement en langue devient bavardage ou ratiocination idéologique".

[88] Dieses „nichts" („rien" in *„rien que phénomén*") ist die Sicherstellung, dass es sich nicht um „nichts" sondern um „etwas" handelt, das erlebt wird.

Folge, dass die Virtualität der absoluten Transzendenz der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung[89] vorausgeht, sodass wir sagen können, dass die Virtualität die lebendige Kraft des Realen (Sinns) ist. Wenn wir nun von Bedingung sprechen, so soll das aber nicht im Kantischen Sinne als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung verstanden werden. Vielmehr erfüllt die „Bedingung" eine genetische Funktion. Genau an dieser Stelle spielt Richirs Begriff des Virtuellen für die Erfahrung die gleiche Rolle wie bei Deleuze. Für Letzteren ist das Virtuelle keine Bedingung für mögliche Erfahrung. Vielmehr ist es das genetische Element der realen Erfahrung.

Es scheint nun sehr angebracht, – bevor wir fortfahren – die Bedeutung des Virtuellen in der Deleuze-Philosophie zu unterstreichen, die als transzendental verstanden werden könnte; indem er sich mit diesem Begriff „Transzendentalphilosophie" identifiziert, setzt er das philosophische Projekt Kants fort. Dies geschieht aber nicht ohne eine Modifikation des Kantischen Verständnisses des Transzendentalen. Zentral für Deleuzes Kritik an Kants Konzept des Transzendentalen[90] als universalisierendes Feld des Möglichen ist die Ersetzung dieses

---

[89] Wir haben schon eine Leitlinie für die Konzipierung der Erfahrung in Richirs Phänomenologie entdeckt: Von Erfahrung kann man also sprechen, die Bewegung des Selbst zum Selbst (Reflexivität oder Schwingung) einen Horizont des Phänomens (Sinnhorizont) eröffnet, welcher wiederum auf die Transzendenz bezogen ist. Diese Transzendenz wird als der Horizont der Virtualität verstanden.

[90] Während Deleuzes Philosophie als Transzendentalphilosophie verstanden werden könnte, kritisiert er in ihrem Rahmen vielmehr Kants Begriff des Transzendentalen. Im Kontext dieser Kritik entwickelte sich Deleuzes Konzept der „Virtualität" oder „des Virtuellen". Während Kant nach Deleuze das Transzendente als das etabliert hat, was die Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung schafft, definiert Deleuze das Transzendente als virtuelles Register neu. Dieses Register könnte als genetische Bedingung realer Erfahrung verstanden werden. Diese sehr deleuzesche Kritik wurde von Daniel W. Smith in seinem Artikel *Deleuze's concept of the Virtual and the Critique of the possible* meisterhaft erklärt (Daniel W. Smith, *Deleuze's Concept of the Virtual and the Crititque of the Possible*, in: Journal of Philosophy. A Cross-Disciplinary Inquiry, Bd. 4, Nr. 9. (2009), S. 41. Laut Frederick Beiser geht diese Kritik an Kant auf die Maimon-Kritik zurück – eine Kritik, die später die philosophische Richtung von Philosophen wie Fichte, Hegel und natürlich Deleuze prägte (cf. Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987. Für Maimon bleibt in Kants Philosophie eine Brücke zwischen Begriff und Anschauung. Seiner Meinung nach könnten Kants Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrungen anwendbar sein; dennoch sind die Konzepte nicht in der Lage, Objekte in realen Erfahrungen zu spezifizieren. Maimon schlägt vor, dass diese Dualität mit dem Prinzip der Differenz überwunden werden könnte: Während Identität die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt blieb, mache die Differenz die genetische Bedingung realen Denkens aus. (Cf. Smith, *op.cit.*, 2009, S. 36 f.). Später versuchten die nachkantischen Philosophien, die Herausforderung dieses Kritikers ernst zu nehmen. Deleuze nimmt

Feldes durch das Feld des Virtuellen: Dieses virtuelle Feld *vereinheitlicht nicht* wie bei Kant; vielmehr bleibt es *ein vielfach variierendes Feld*. Kant entdeckt nach Deleuze in der dritten Kritik die freie und unbestimmte Übereinstimmung zwischen den Vermögen. Kant verrät diese Einsicht jedoch, indem er diese Unbestimmtheiten in den Ideen der Vernunft als totalisierendem und vereinheitlichendem Agenten auflöst. Deleuze entwickelt eine gegen Kant gerichtete Ideentheorie[91]: Statt zu vereinheitlichen und zu totalisieren, ist die Idee bei Deleuze als ein genetischer, aber differentieller Boden, der die Unbestimmtheit der Vermögen (bei Kant) und ihre disjunktiven Beziehungen erklärt. Dieser differentielle Boden ist nicht wie Hegels „Nichtsein" (Negation), sondern wie ein mathematisches Differential, ein „differentielles dx". Die Vermögen konvergieren in diesem Differenzierungspunkt nicht wie im kantischen Verstand; aber jedes Vermögen kommt mit eigenen differenziellen Grenzen zurecht und divergiert „in their transcendental and disjoint exercise"[92]. In dieser differentiellen Ideentheorie erreichen wir für Deleuze das virtuelle Feld. Von nun an erfasst eine Idee die Vielfalt heterogener und divergierender Elemente, die selbst nicht in der Erfahrung gegeben sind, aber die ein unvermeidlicher Boden ist, durch den das Gegebene in der Erfahrung gegeben ist. Diese Elemente bleiben unbestimmt; jedoch relativ zueinander – im differentiellen Feld – sind sie reziprok bestimmbar. Smith schreibt dazu:

> These relations imply the complete determination of singular points or singularities, which form an intensive space that correspond to these elements (in the way that a triangle is defined by three singularities); these singularities are prolonged in multiple series. These series enter into synthetic relations of conjunction, convergence and divergence, and divergence or disjunction becomes a synthetic operation by means of

---

auch diese Kritik sehr ernst und für ihn wird die „Differenz" zum genetischen Element realer Erfahrung. Aus der Differenz sind fortan andere Relationen wie Identität, Analogie, Ähnlichkeit, Gegensatz, Widerspruch, Negation ableitbar. Das motiviert Deleuze, Nietzsche gegen Kant zu rühmen: Sein Interesse lag nicht darin, die transzendentalen Bedingungen für die Möglichkeit von Tatsachen des Wissens, der Vernunft, der Moral zu entdecken. Vielmehr liegt das Deleuz'sche Genie in der Entdeckung immanenter Prinzipien, die genetische und schöpferische Kräfte haben: Dies sind differenzielle Prinzipien, die für die Entstehung von Wissen und Moral verantwortlich sein können. Cf. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, übersetzt von Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press 1983, S. 51 f.; cf. auch Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Mora(1887). Götzen-Dämmerung (1889)*, hrsg. Claus-Artur Scheier, Hamburg: Meiner, 2014.

[91] Cf. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederhulung,* übersetzt von Joseph Vogl, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 1992: Kants Begriff der Idee verallgemeinere und totalisiere, so Deleuze im vierten Kapitel diesees Werkes.

[92] Smith, *op.cit.*, 2009, S. 39.

> a perpetually displaced aleatory point that relates differences to each other while affirming their positive distance. These criteria, along with the relations of time through which the virtual is progressively actualized, constitute Deleuze's description of the transcendental field. They are not categories that express universals, but concepts – in Deleuzian sense of this term – that characterize multiplicities whose singular elements are in a state of constant variations[93].

Dies impliziert, dass jede Beziehung der mehreren heterogenen Elemente bestimmte Singularitäten erzeugt. Eine Bestimmung oder Singularität könnte z. B. ein Dreieck sein; aber das Dreieck kann in der Vielheit variieren, entsprechend der Vielheit der Verhältnisse der verschiedenen Elemente zueinander. Wir könnten also gleichseitige, gleichschenklige, rechtwinklige, unregelmäßige Dreiecke haben; auch die Vielfachen-Reihen (gleichseitige, gleichschenklige, rechtwinklige Dreiecke usw.) können jetzt auf vielfältige Weise miteinander in Bezug gesetzt werden, wie sie divergieren, konvergieren, konjunkturieren usw. Die Operation ist eine, in der sowohl die Unterschiede als auch die gegenseitige positive Beeinflussung artikuliert werden.

Zusammenfassend können wir Deleuzes Virtualität im Gegensatz zu den Kantischen Ideen als totalisierende und universalisierende Bedingungen für die Möglichkeit von Erkenntnis definieren: Bei Deleuze ist die Idee differentiell und das genetische Element für die Aktualisierung der Virtualität in der realen Erfahrung. Wenn wir von der Virtualität als einer genetischen Grundlage für die reale Erfahrung sprechen, dann soll das nicht so verstanden werden, als würden wir uns von der einen Aktualität zu einer anderen Aktualität bewegen. Vielmehr gilt die Bewegung der Genesis von Virtualität zur Aktualität. Anders als das Mögliche, das durch Ähnlichkeit geschieht, geschieht das Virtuelle durch mehrfache Differenzierung in unterschiedlichen Formen, räumlich-zeitlichen Beziehungen etc. Diese Formen, Beziehungen und Elemente erschöpfen die Verwirklichung nicht; vielmehr besitzen sie vielfältige Möglichkeiten jenseits ihrer Verwirklichung in einem gegebenen Zustand der Dinge und dienen als solche als Grundlage für die Erschaffung des Neuen[94].

Virtuell ist aber laut Richir das, was uns von dort drüben zu sich aufruft, auch wenn es hier nicht ist. Es grenzt sich von dem ab, was noch nicht hier ist, aber hier sein kann. Das Virtuelle ist deshalb keine Potenzialität, die *in manchen Welten* existiert aber nicht in *jeder möglichen Welten* existieren könnte; jedoch bleibt es nicht weniger erlebt. Es ist das, wonach das Phänomen strebt; das, was das Phänomen zur Freiheit ruft. Auch hier scheint das Richir'sche Virtuelle ein Absolutes

---

[93] *Ibid.*

[94] *Ibid.*, S. 41.

zu sein, aber zugleich auch nur denkbar im Verhältnis zum Phänomen. Während die Deleuz'sche Virtualität die Vielfalt heterogener und divergierender Elemente erfasst, gilt die absolute Transzendenz Richirs als diese virtuelle Kraft, die aber nich in divergierende Elemente mündet. Außerdem gibt es ein einseitiges – und nicht wie bei Deleuze ein wechselseitiges – Verhältnis zwischen der absoluten Transzendenz und dem Phänomen, da die absolute Transzendenz für die Freiheit des Phänomens zuständig ist, und nicht umgekehrt. Diese Freiheit des Phänomens besteht aus der ständigen Reflexivität (die Ständigkeit dieser Bewegung markiert die Unendlichkeit) des Phänomens. Dadurch vermag das Phänomen es, der Erfassung durch die Anschauung im Bewusstsein zu entgehen und kann infolgedessen sein eigenes Leben führen. Der Sinn, der sich im Herzen des Phänomens selber macht, beweist nicht nur den Aufruf der Transzendenz, sondern artikuliert auch das Streben in die Unendlichkeit.

Wir sehen also, dass das Sprachphänomen nicht in sich verschlossen ist. Es ist sowohl in sich bewegt als auch vor sich her laufend. Das sind die zwei wichtigen Dimensionen des Phänomens. Es hat ein Bein *als Leib oder Protoraum der Erfahrung* (dem Phänomenologischen) auf der *Erde* (Husserl)[95] und ein anderes im *Himmel als unbestimmtem Ort* des *symbolischen Stifters* (absolute Transzendenz), wo das menschliche Vermögen nicht mehr ausreicht, aber wodurch das Symbolische (z. B. der Sprache) gesichert wird. So bewegt sich (Schwingung, *„clignotement*") das Phänomen in alle Richtungen.

Das ist auch der Grund, warum man Richir einen Dualismus zuschreiben könnte. Ein Idealismus kann Richir in diesem Zusammenhang nicht unterstellt werden, sofern man darunter versteht, dass bei ihm alles, inklusive der äußeren Welt, nicht auf der Grundlage der Innerlichkeit gesehen wird. Würde man ihm solch eine Sichtweise zuschreiben, so würde es bedeuten, dass Richir die Transzendenz der Welt auf die Innenleiblichkeit oder die Immanenz des Bewusstseins reduziert hätte. Da in Richirs Phänomenologie die Transzendenz jedoch nicht von der Willkür oder Laune der Innerlichkeit abhängig ist, sondern mit ihr in Begegnung kommt, scheint es schwierig, Richir leichtfertig Idealismus vorzuwerfen.

Richir ist auch nicht als Realist einzuordnen, der irgendwie alle anderen Register ausschalten und nur das Register der Exteriorität legitimieren würde. Damit würde man ihm die Naivität unterstellen, die „Welt" an sich als Maßtab des Phänomens zu billigen. Aber auch diese Exteriorität wird nicht abgelehnt, insofern

[95] Cf. Edmund Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, Cambridge (MA): Harvard University Press 1940a.

sie das Gebiet des symbolischen Stifters und das der physisch-kosmischen Transzendenz ist. Die *Epoché,* die in der hyperbolischen phänomenologischen *Epoché* radikalisiert ist, suspendiert jeglichen Realismus. Dies erklärt auch, warum der Ausgangspunkt seiner Phänomenologie stattdessen gegen jegliche Objektivierung kämpft. Im nächsten Kapitel werden wir die These der Naivität (Realismus) solch einer Sichtweise der Wirklichkeit in Bezug auf die „Perzeption" von Kunstwerken in der „perzeptiven" *Phantasia* vertreten, wodurch die rohe Dinglichkeit neutralisiert und zur Sache verwandelt wird.

Damit die Erfahrung stattfinden kann, muss das Phänomen zwischen allen Richtungen (sowohl immanent als auch transzendent) schwingen können. Der Leib ist diese Verbindungstelle („*jointure*") zwischen der Immanenz und der Transzendenz, zwischen dem Phänomenologischen und dem Symbolischen, die das Auftreten des Phänomens dabei ermöglicht, ohne aber das Phänomen zu verderben oder zu überformen. Die Überformung besteht darin, dass das phänomenologische Feld ausgeschaltet wird, sodass das Unbestimmte verloren geht. Um dieses Verderben und die Überformung des Phänomens zu vermeiden, muss das Phänomen zwischen einer Exteriorität und einer Intimität schwingen. Es schwingt in einem unvermeidlichen Abstand zwischen einem Auftreten und einem Verschwinden. Es läuft immer vor sich her und es ist zugleich hinter sich und läuft auf sich selbst zu.

Insofern werden die architektonischen Register[96] der Philosophie zum Grundstein in der Konstitution der Erfahrung gemacht. Die Erfahrung, von der hier die Rede ist, schließt jegliche Art von Erfahrung ein – sei es in der Fremderfahrung, der Begegnung, der Affektivität oder in der Erfahrung bei der Betrachtung von Kunstwerken. Diesem letzten Fall werden wir uns im nächsten Kapitel widmen.

Wir haben in diesem Kapitel die Voraussetzung der Transzendentalität für die Möglichkeit der Erfahrung bei Richir festgestellt. Ihmzufolge gehört die Transzendenz dem Bereich der Virtualität an. Die absolute Transzendenz ist die Sicherung der Virtualität des Sprachlichen (des Sinns). Das heißt für uns, dass diese Virtualität eine Notwendigkeit ist, damit *etwas* in der Erfahrung überhaupt Sinn machen kann. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Virtualität die lebendige Kraft des Realen (Sinns) ist. Wenn es so ist, dann könnte die Frage gestellt werden: Ist die Virtualität der absoluten Transzendenz bei Richir eine universelle Struktur für die Erfahrung? Wenn ich nun auch Kunstwerke betrachte, auf welche Weise wird mir die Welt der Kunstwerke vermittelt? Was wird in

[96] Bei Kant lauten diese Seele, Welt und Gott. Richirs Herausarbeitung macht dies zum Leib als phänomenologischem Feld, zur physisch-kosmischen Transzendenz und der absoluten Transzendenz, wobei bei Richir Letztere zum Stifter der symbolischen Stiftung wird.

einem Kunstwerk eröffnet? Ist es nicht eine Welt, die in der Wahrnehmung gegeben ist, also eine Welt der realen Dinge? Oder wird mir in Kunstwerken die Welt der Künstler in Bildern gegeben, sodass mir nur „Kopien" dieser Welt vermittelt werden? Es scheint uns das Kunstwerk somit die Welt zu öffnen, wie sie ist, die reale Welt der Dinge als Körper (durch die Wahrnehmung) oder als Phantomleib (durch die Imagination). Oder öffnet es Dinge, die niemals sind und nicht sein würden, also eine rein virtuelle Welt? Noch einmal: Unser Interesse besteht darin, zu untersuchen, ob diese Virtualität der absoluten Transzendenz als eine allgemeine notwendige Struktur für die Erfahrung gelten kann. Wir untersuchen dies im Folgenden am Beispiel der Kunst.

7 Die Betrachtung von Kunstwerken: die Leiblichkeit und die „perzeptive" *Phantasia*

7.1 Zusammenfassung

In *Ursprung des Kunstwerks* erläutert Heidegger, dass das Kunstwerk uns das *Ereignis der Wahrheit*, die *Wahrheit des Seienden*, also eine *Öffnung der Welt*, und das *Sein des Seienden* eröffnet. Offensichtlich haben wir es hier mit einer Metaphysik der Kunst zu tun. Die Fragen, mit denen wir in dieser Arbeit konfrontiert werden, lauten daher: Kann die *Wahrheit des Seins* uns in *der Erfahrung* gegeben sein? Und wenn ja – auf welche Weise ist diese Erfahrung möglich? Hierzu werden wir mindestens drei Arten erörtern, wie Kunstwerken in der Geschichte der Kunstphilosophie betrachtet wurden. Die drei Arten entsprechen für uns den drei Leibbegriffen: Körperlichkeit, Phantomleiblichkeit und Phantasieleiblichkeit. Innerhalb eines polemischen Kontextes, der die ersten zwei Arten anzweifelt und durch die revolutionäre Entdeckung der *perzeptiven Phantasia,* profiliert Richir seine eigene Position, indem er phänomenologisch demonstriert, wie einer metaphysisch verstandene *Wahrheit des Seins* in Kunstwerken als „Sache", als *„Phänomen"* erfahren werden kann. Somit erweckt er Heideggers phänomenologische Intuitionen zum Leben, die wir zitieren werden und die unsere Überlegung begleiten sollten. Daneben zeigt Richir auf, wie die uns durch Kunstwerke offenbarte *Welt nie gewesen ist* und *nie sein wird* (es sei denn durch eine Transposition, die die Erstere verzerrt). Kunstwerke erschließen eine *virtuelle Welt*, die sehr weit von unserer natürlichen Seinsweise entfernt ist: Ontologie. Somit hätten wir eine Antwort auf eine frühere Frage des vorausgehenden Kapitels geliefert: ob die Virtualität der absoluten Transzendenz bei Richir eine universelle Struktur für die Erfahrung ist. Während wir erkunden, wie Richir dies in Bezug auf Theater, Literatur, darstellende Kunst und Musik vollzieht, schlagen wir das Konzept

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_7

der *Partizipation* als eine phänomenologische Herangehensweise vor, die sowohl Heideggers, als auch Richirs Intuition verständlich macht.

7.1.1 Einleitung: Das Kunstwerk als Eröffnung der Wahrheit des Seienden

Nach einer sehr umfangreichen Analyse über die Bestimmung des „Dings" kommt Heidegger zu einer eindeutigen Antwort auf die Frage nach der Bestimmung eines Kunstwerks: „Was ist im Werk am Werk? [*sic: Kunswerk*] Im Werk ist, wenn hier eine *Eröffnung des Seienden* geschieht in das, was und wie es ist, ein *Geschehen der Wahrheit* am Werk. Im Werk der Kunst hat sich die *Wahrheit des Seienden* ins Werk gesetzt […]."[1] Und: „Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das *Sein des Seienden*."[2]

Wie können wir dieses Sein verstehen? Wenn wir fragen, worum es sich bei diesem *Sein* handelt, so müssen wir zunächst herausfinden, womit wir es bei dem Seienden zu tun haben. Von Heideggers eigener, genauer Bezeichnung ausgehend, könnte das Seiende z. B. ein Werkzeug der Bäuerin sein, etwa ihre Schuhe; bereits in einem früheren Abschnitt in Heideggers Werk wurde deren essentielles Sein thematisiert: Verlässlichkeit.[3] Denn dadurch ist sich die Bäuerin ihrer Welt sicher. Dadurch, dass die Welt und die Erde nur *ihr und all jenen, die auf diese Weise bei ihr sind* als verlässlich *präsent ist,* sehen wir den ontologischen Boden, auf welchem der Schuh gegründet ist und auf dem andere Dinge gegründet sein können. Seine Zuverlässigkeit ist zum Beispiel in seiner Nützlichkeit begründet. Wenngleich Heideggers primäres Interesse nicht dem *Werkzeug oder Seienden*, sondern der Natur der Kunstwerke galt, so war es die Reflexion über die Kunstwerke, die die Werkzeuge in ihrem Sein manifestiert. Dies ist umso interessanter, da Heideggers Versuche, die Dinglichkeit der Dinge (erweitert auf alle Seienden: Werkzeuge, Dinge usw.), das heißt ihre *Bestimmung* anhand der drei verbreiteten

[1] Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann, Frankfurt: Klosterman 2012, S. 21.

[2] *Ibid*., S. 25.

[3] Cf. *Ibid.,* S. 19.

abendländischen Interpretationen[4] zu verstehen, nicht nur untauglich sind positive Resultate zu liefern, sondern sie versperren auch den Weg zur *Dinglichkeit* des Dings, zur *Werkzeughaftigkeit* des Dings und – mehr denn je – zur *Kunsthaftigkeit* von Kunstwerken und blockieren dadurch den Pfad zur Reflexion über das *Sein*[5].

Die Öffnung eines *Seienden in seinem Sein* erscheint bei Heidegger als eine andere Art und Weise, das Geschehnis der *Wahrheit* auszudrücken.[6] Nun haben wir eine positive Antwort erhalten: Ein Kunstwerk öffnet nicht nur den Weg zum

---

[4] Diese drei Bestimmungen oder Konzepte eines Dings werden nach der folgenden Frage eingebracht: „Doch was ist diese offensichtliche Dinglichkeit im Kunstwerk?" Ihren Anfang nimmt Heideggers Untersuchung mit den drei Bestimmungen von Dingen im traditionellen abendländischen philosophischen Diskurs. Während die Erste das Ding als Träger von Eigenschaften erfasst, wird Ding in der Zweiten und Dritten als Einheit einer in den Sinnen gegebenen Mannigfaltigkeit, beziehungsweise als „geformter Stoff" (*Ibid.,* S. 11) verstanden. Von diesen drei vorgeschlagenen traditionellen Bestimmungen des Dings, das heißt der Dinglichkeit, sei jedoch keine dazu in der Lage, der gestellten Frage gerecht zu werden. Doch warum gelingt es ihnen nicht das aufzudecken, was im Kunstwerk am Werk ist? Heidegger schreibt: „Diese längst geläufig gewordene Denkweise greift allem unmittelbaren Erfahren des Seiendes vor" (*Ibid.*, S. 16.) Mit anderen Worten ist hier also ein Vorurteil am Werk, gemäß dessen nicht das Sein, sondern das Ding erfahren werden muss; ein Grund, warum Heidegger angibt, dass die drei Konzepte der Dinge den Weg zum Sein versperren würden. Dies scheint mit Tonners Verständnis dieses Vorurteils übereinzustimmen. Er schreibt: "This is because in each case the thing is defined in terms of its relationship to lived experience or to its possible relationship with a subject" (Philip Tonner, *Art, materiality and the meaning of being. Heidegger on the work of art and the significance of things*, in: Amanda Boetzkes & Vinegar, Aron Vinegar (Hrsg.), Heidegger and the Work of Art History, London: Routledge 2016, S. 121–140, hier S. 129). Letztendlich zeigen die Bestimmungen keine Dinglichkeit auf, um die es hier geht. Vielmehr – um es mit Heideggers Worten zu sagen – überfallen sie das Ding. Kunst erfasst das Sein der Seienden, während *die direkten Erfahrungen eines Dings uns sehr weit vom Bereich des Seins entfernen können.* Es ist auffälig, dass Heidegger hier nicht vom Erlebnis des Seins, sondern vom Erlebnis des Dings spricht. Würde dies bedeuten, dass das Seinserlebnis von Kunstwerken nicht in Frage kommt? Denn es sieht so aus, als sei Heidegger nicht am Erleben von Kunstwerken, sondern ihrer metaphysichen Tragweite interessiert. Richirs Ziel richtet sich an diese Dimension des phänomenologischen Erlebnis von Kunstwerken anhand der Leiblichkeit aus. Wir werden sehen, wie er die Betrachtung des Seins in einem Kunstwerk phänomenologisch thematisiert.

[5] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2012, *S. 16*.

[6] Cf. *Ibid.,* 24.

Sein, sondern es ist darin auch *Wahrheit* als Ereignis am Werk – eine Kopplung, die (auch) in *Sein und Zeit*[7] vorkommt. Doch bevor wir fortfahren, die Konsequenzen dieses *Ereignisses der Wahrheit* zu untersuchen, halten wir es für notwendig aufzuzeigen, dass die Einführung von „Wahrheit“ bei der Bestimmung von Kunstwerken in Heideggers Augen eine radikale Abgrenzung von dem markiert, was wir heutzutge als Ästhetik bezeichnen würden. In der Ästhetik hat die *Kunst als solche* (manch einer interpretiert Heidegger hier so, dass er sich an dieser Stelle auf die große Kunst bezieht) ihren Wahrheitsstatus[8] verloren, es sticht stattdessen nur das Schöne hervor. Daher auch die Bezeichnungen “fine arts” (Englisch), “les beaux arts” (Französisch) oder “die schönen Künste” (Deutsch), wie sie in verschiedenen westlichen Sprachen gebräuchlich sind. Für Heidegger trägt die Kunst ihren Namen nicht, weil sie schön ist, sondern weil das Schöne produziert und Schönheit dabei thematisiert wird.[9] Doch man könnte meinen, dass dies die Schönheit als Angelegenheit der Metaphysik und als essentiell mit der Seinstheorie an sich verbunden diskreditiert. Zugleich würde es bedeuten, ihre Thematisierung in der Geschichte der Kunstphilosophie zu leugnen – selbst wenn das Schöne nicht in Bezug auf Kunstwerke, sondern in Bezug auf andere[10] Quellen thematisiert wird. Bei diesen anderen Quellen, die schön sein können,

---

[7] Auch in *Sein und Zeit* ist diese Kopplung offensichtlich. In der ersten Zeile von Absatz 44 schrieb Heidegger: „Die Philosophie hat von altersher *Wahrheit* mit *Sein* zusammengestellt.“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2006 [1927], S. 212); es scheint, als ob Heidegger die Kopplung hier wieder anwendet. Dementsprechend ist *Wahrheit* hier eine Seinsweise des Daseins.

[8] In ihrem Lexikonartikel zu *Kunst/ Ästhetik* betont auch Susanne Lanwerd, wie sich die Ästhetik im Laufe der Zeit „aus den Verplichtungen gegenüber kirchlichen, politischen und anderen Auftragsgebern“ losgelöst hat (Susanne Lanwerd, Art.: *Kunst/Ästhetik*, in: Christoph Auffarth et al. (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion, Bd. 2, Stuttgart: J.B. Metzler 2005, S. 293). Das Wort Ästhetik ist aus dem Grieschichen *aisthanomai* abgeleitet und hat mit der Wahrnehmung durch die Sinne zu tun. Sie ist klassich im 18. Jh. bei Baumgarten als die Wissenschaft von sinnlicher Erkenntnis entwickelt worden (Cf. Alexander Baumgarten, *Ästhetik*, Bd 1., hrsg. Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner Verlag 2009, S. 11). Diese Betonung der sinnlichen Erkenntnis könnte den Eindruck erwecken, dass wir es in der Ästhetik nicht mehr mit der Wahrheit zu tun.

[9] Cf. Heidegger, 2012 *op. cit., S. 22*.

[10] Manch einer hat angeführt, dass die Konzepte *Schönheit*, *Wahrheit* und *Sein* in Bezug auf Kunstwerke relativ neu sind. Bei Platon zum Beispiel kommt Schönheit nicht in Verbindung mit Kunstwerken vor, sondern mit etwas anderem: der Welt der Formen. Diese war für Platon die echte, perfekte und immaterielle Welt, die man ausschließlich durch den Akt des Intellekts begreifen konnte. Im *Timaios* jedoch und in einem mythischen Zusammenhang war es dem Demiurgen möglich, formlose Materie (Welt) zu fertigen und sich dabei nach der immateriellen, perfekten Welt als Vorbild zu richten. Also war das, was er gemacht hat

kommen einem etwa Platon und Plotin in den Sinn. Zweitens scheint das *Ereignis*

---

schön, auch wenn das Schöne aus etwas anderem und nicht aus dem Kunstwerk selbst heraus entstanden ist. Das Schöne dieser Welt ist aus der anderen Welt der Formen entstanden. Platon würde in Bezug auf Heidegger sagen: Das Kunstwerk eröffnet nicht das *Sein der Seienden*, sondern *die Welt der Formen*. Es würde also nicht *per se* die Frage der Schönheit als metaphysischer Angelegenheit bestritten, sondern ihre Inhärenz im Kunstwerk selbst, wie wir es dem *Symposium* entnehmen können, wo die Kunst zwar thematisch auftaucht, jedoch nicht in Verbidung mit der Schönheit der Kunst (Cf. Platon, *The Symposium,* übersetzt von Margaret C. Howatson, New York: Cambridge Univ. Press 2008.) Im *Phaidros* scheint Platon anerkannt zu haben, dass Schönheit bezogen auf irdische Dinge ein Leuchten und Licht „im höchsten Grad sinnesfällig und liebenswürdig" ist (Platon, *Phaidros*, in: Sämtliche Dialoge, Bd. VI., hrsg. Otto Apelt, übersetzt und erläutert von Constantin Ritter, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, S. 250e/S. 68) Eine englische Version übersetzt dies mit „most palpable to sight" (Plato, *Phaedrus*, Übersetzt von Robert Hackforth, Cambridge: Univ. Press 1952, 250 f.). Davor verbindet Platon die „Sehempfindung mit körperliche[r]…Vermittlung". Obwohl dies die Schönheit nicht als metaphysisches Konzept bestreitet, macht es sie auch nicht zum Objekt der Kunst. Die gleiche Vorstellung wird später in der Arbeit des Neo-Platonisten Plotin übernommen. Für ihn entstammt die Schönheit nicht materiellen Dingen, sondern sie kommt von dem Einen, dem Göttlichen, der „Quelle und [dem] Prinzip des Schönen. Oder aber wir werden das Gute und das Urschöne als identisch setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne." (Plotin, *Die Enneaden*, Bd. 1, übersetzt von Hermann Friedrich Müller, Berlin: Weidmann 1878, S. 52). Sobald jegliches Kunstwerk von seiner Quelle getrennt wird, wird es hässlich: „Alles Gestaltlose nämlich, dessen natürliche Bestimmung doch darin liegt, Gestalt und Idee aufzunehmen, ist, so lange es ohne Vernunft und Idee bleibt, hässlich und ausserhalb der göttlichen Vernunft befindlich." (*Ibid.,* S. 44) Das bedeutet, dass das hässlich ist, was in jeder Weise nicht der Idealform entspricht. Die Seele ist dazu in der Lage, den „schönen Ideen im Höchsten" (*Ibid.,* S. 52) zuzustimmen und sie zu bestätigen. In einer vorangegangenen Passage bringt Plotin diese Vorstellung explizit mit der Musik in Verbindung, wo das unsichtbare Sein der Musik aus ihr herausstrahlt: „Die inneren, nicht in die Erscheinung tretenden Harmonien der Töne, welche diejenigen hervorbringen, die wir mit unserm Ohre vernehmen, erschliessen hiermit zugleich auch der Seele das Verständniss des Schönen, indem sie an einem Anderen ihr selbsteignes Wesen zur Erscheinung kommen lassen. Allerdings aber liegt es mit im Wesen der vernommenen Töne, dass sie sich nicht nach absolut idealen Zahlverhältnissen bemessen lassen, sondern nur in soweit idealen, als sie dazu dienen der Idee zur Bewältigung der Materie zu verhelfen." *(Ibid.*, S. 45) Anders gesagt, entsteht die schöne Harmonie der Musik aus einer gewissen stillen, hamonischen Schönheit, ohne die erstere unmöglich ist. In jedem Fall ist Schönheit nicht dem Kunstwerk zugehörig, sondern dem Einen, dem Göttlichen. Sechzehn Jahrhunderte später wird Kant den ersten Teil des letzten Satzes stützen. Für ihn ist der Inhalt der ästhetischen Erfahrung so gut wie bedeutungslos; wichtig ist vielmehr, dass die Gesetze des Geistes (des Verstands) auf freie Art und Weise mit der Einbildungskraft harmonisieren; dies geschieht auf eine Art, die dementsprechend mit der draußen verfügbaren Welt der Kunst übereinstimmt. Dies erschwert es uns, von einem universellen, der Schönheit zugehörigen Gesetz zu sprechen, da wir lediglich die

der Wahrheit[11] – zwischen den Zeilen des *Ursprungs des Kunstwerks* – austauschbar mit dem Begriff der *Öffnung der Welt* zu sein. In einem Abschnitt stellt Heidegger die folgende Frage und beantwortet sie sogleich: „Aber wie geschieht Wahrheit?" Walo Hartmann hat gezeigt, wie Heidegger sich mit dem Problem der Wahrheit oft beschäftigt. Sei es in seiner Habilitatitonsschrift, in §44 von *Sein und Zeit,* in der Scotusschrift usw. griff Heidegger jede sich bietende Gelegenheit auf das Problem der Wahrheit zum zentralen Thema[12] seiner Überlegung zu machen. Was nun die Thematisierung der Problematik der Wahrheit in Bezug auf die Kunst anbelangt, so geht es um das *Ereignis* der Wahrheit. Die Wahrheit geschieht in wenigen wesentlichen Weisen und hier liegt die Antwort auf die von Heidegger gestellte Frage, wie Wahrheit geschieht. Eine dieser Weisen, ist das Werksein des Werkes. *Aufstellend eine Welt* und herstellend die Erde ist *das Werk* die Bestreitung jenes Streits, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, *die Wahrheit,* erstritten wird.[13] Mit anderen Worten ist die *Aufstellung einer Welt* eine Möglichkeit, wie *Wahrheit* oder die Unverborgenheit der Seienden geschieht. Dementsprechend besteht eine direkte Verbindung zwischen der

äußerliche Welt haben, die mit unseren Freuden übereinstimmt: „This is not to be taken as implying that such an understanding must be actually assumed [this understanding is not a law of nature] […]; but this faculty [reflective judgement] rather gives by this means a law to itself alone [a finality of nature, to be a unity to our benefit of knowledge and desire] and not to nature." (Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Übersetzt von James Creed Meredith, Oxford & New York: Oxford Univ. Press 2007, S. 16) Wenn wir uns also an Kunstwerken erfreuen, so tun wir dies nicht, weil ein universelles Naturgesetz existiert, dem unsere Freude an dem Objekt entspricht, sondern die Freude hat nur mit unseren Freuden zu tun, da das echte Objekt, welches uns lediglich durch die Einbildungskraft dargestellt wird, nicht zählt. *Folglich erfreut das Schöne auf unbeteiligte Weise, da es keine dem Kunstobjekt zugehörige Eigenschaft ist*. Wenn Schönheit also nicht dem Sein des Kunstwerkes immanent ist, wie können wir dann die „Eröffnung des *Seins* des Seienden" verstehen? Das Sein wird jedoch verstanden als sich auf den Inhalt (in diesem Fall bei Heidegger: auf Van Goghs Artikulierung des Werkzeugs der Bäuerin, dem Paar ärmlicher Schuhe) von Kunstwerken beziehend. Dies schließt es ein, zu verstehen, wie das, was im Kunstwerk dargestellt wird, erfahren werden kann.

[11] Ganz offensichtlich pflichtet Heidegger hier Hegels in der *Vorlesung über die Ästhetik* erschienenen These bei, derzufolge große Kunst die höchste Form wäre, wie Wahrheit sich selbst Geltung verschaffe. Tatsächlich hielt Hegel fest, dass diese große Kunst aus der Perspektive seiner größten Bestimmung in der Vergangenheit liegt. Daraufhin war es Heideggers Interesse, herauszufinden, ob die große Kunst die Art und Weise ist, wie Wahrheit für unser historisches Dasein geschieht.

[12] Cf. Walo E. Hartmann, *Zur Problematik von Martin Heideggers Wahrheitsbegriffs,* in: Andreas Cesana & Olga Rubitschon (Hrsg.), Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony, Basel: Birkhäuser 1985, S. 124.

[13] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2012, *S.* 42.

Aufstellung einer Welt und der Sicherstellung der Wahrheit. In diesem Sinne hat Heidegger eine der bekanntesten Thesen aus *Sein und Zeit* erweitert, in der deutlich wurde: „Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins [....] Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins.“[14] Hier wird *Entdecken (der Welt)* mit *Wahrsein* gleichgestellt. Aber das scheint uns wiederum, nicht klar zu sein. Es sieht so aus, als wäre eine Welt wahr, die unverborgen oder endeckt worden ist. Wir wissen aber, dass das Unverborgene nicht automatisch mit der Wahrheit gleichzustellen ist:

> Z. B. Wahrheit [...] = Unverborgenheit, Offenheit. Ist denn Unverborgenheit und Wahrheit wirklich dasselbe? Gehört es nicht vielleicht gerade mit zum Wesen der Wahrheit, dass sie als Letztes immer teilweise im Verborgenen bleibt? Und wird denn eine Unwahrheit dadurch, dass sie offen liegt, zur Wahrheit?[15]

Dieses Zitat deutet darauf hin, dass der Anspruch des Wahrheitsbegriffs bei Heidegger nicht problemfrei ist. Wir verzichten auf ausführliche Kommentare und fahren mit der Frage fort: Wenn Wahrheit und Welt also – wie wir gesehen haben – korrespondieren, dann können wir fragen, wie diese Welt verstanden werden kann. Müssen wir denn notwendig auf Heideggers Wahrheitslehre zurückfallen, wenn wir „der Welt” Sinn zuschreiben wollen? Ein Heidegger-Experte auf diesem Gebiet hat diese Verbindung zwischen *Wahrheit* und *Welt* – bestätigend in einer Fußnote – in vier von Heideggers Arbeiten aufgezeigt: *Platon: Sophistes* (1925); §44 von *Sein und Zeit*, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) und im *Ursprung des Kunstwerks.*[16] Liest man *Der Ursprung des Kunstwerkes*, so sieht man Heideggers Verständnis von Wahrheit weder als Übereinstimmung mit (*adaequatio rei et intellectus*), noch als Wiedergabe des „jeweils vorhandenen einzelnen Seienden“, sondern als *die Wiedergabe des allgemeinen*[17] *Wesens.*[18] Nach Youngs Lesart ist es so, dass das Verständnis der Wahrheit als Übereinstimmung „presupposes reference, and reference presupposes – a point often overlooked – a ‚horizon of disclosure‘ which, through disambiguation, first makes it possible.“[19] Diesen *Horizont der Erschließung,* in dem jeder sich befindet, versteht Heidegger

---

[14] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen: Niemeyer 1976, 219 f..

[15] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?,* Zürich, Wien 1954. S. 88. Vgl. dazu auch. Hartmann, *op. cit.*, S. 124.

[16] Cf. Julian Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge: University Press 2001, S. 19.

[17] Einer der Gründe, warum seine Philosophie der Kunst von Metaphysik durchströmt ist.

[18] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2012, S. 22.

[19] Young, *op. cit.*, S. 23.

als Welt. In diesem Sinne schreibt Young: „In sum, then, ‚world' *is the background, and usually unnoticed understanding which determines for the members of an historical culture what, for them, fundamentally, there is.*"[20]

Wenn „Welt" diese ontologische Struktur anzeigt und wenn Wahrheit in diesem ontologischen Zusammenhang verstanden werden soll, dann muss das Kunstwerk laut Heidegger diese fundamentale ontologische Struktur ausdrücken und offenbaren. Das besagte Kunstwerk muss 1) Welt-bestimmende Geschehnisse (z. B. einen griechischen Tempel, die Bamberger Kathedrale, die Igbo Ukwu-Kunst etc.) erschließen und nicht nur die Seienden in diesen Welten entbergen. Es muss auch die „Welten" der Menschen erschlißen, die in der jeweiligen Zeit leben. Auf gleiche Weise kann es 2) – genau wie das Schuh-Gemälde von Van Gogh es in Bezug auf die Bäuerin getan hat, indem es ihre *„Welt" der Alltäglichkeit* offenbart hat – die Bedeutsamkeit der räumlichen Umwelt einer Person offenlegen.

Wir geben hier zwei Beispiele. Beim ersten Beispiel ist das Kunstwerk, z. B. der griechische Tempel von *Hera* bei *Paestum*, mit dem Heidegger seine Theorie verdeutlicht hat, nicht nur ein Bild, sondern eröffnet – nur indem er dort steht – eine „Welt". Es ist eine „Welt", in der *Gottes Präsenz* und *die Heiligkeit des Tempelareals* sichtbar und spürbar werden. In ihr wird die *Realität von Geburt und Tod,* von *heilig und unheilig*, von *Gnade, Triumph und Schande,* von *Beharrlichkeit und Niedergang* offengelegt. Diese „Welt" ist die eines bestimmten Volkes, welches in einem gewissen Zeitalter gelebt hat. Das Volk kann sich selbst in dieser „Welt" wiedererkennen und sich mit ihr verbinden. Die „Welt" ist in der Lage, zu erfassen, wer die Menschen als Volk sind; außerdem hatten die Dinge in dieser „Welt" ihren Platz und ihre Identität. „Der Tempel gibt" daher „in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst."[21] Es ist eine Aussicht, die so lange unverborgen bleibt, wie das Kunstwerk (in diesem Fall der Tempel) das Kunstwerk blieb; solange Gott im Tempel blieb. Beim zweiten Beispiel haben wir ein von Van Gogh gemaltes Kunstwerk vor uns: Die Schuhe der Bäuerin zeigen die räumliche Umwelt, der sie zugehörig sind; die Schuhe sind auf dem vertrauten Boden des Bauernhofes was sie sind. Betrachtet man Van Goghs Gemälde, so liegt die *„Welt" der Alltäglichkeit* dieser Bauersfrau offen. Dieser Altäglichkeit entnehmen wir: Die Mühsal der verschiedenen Arbeitsschritte, den zähen, langsamen Gang, mit dem sie sich durch die langen Ackerfurchen schleppt, den abgeschiedenen Feldweg, der am hereinbrechenden Abend unter ihren Füßen drückt, die stummen Schreie

[20] *Ibid.*

[21] Heidegger, *op. cit.,* 2012, *S. 29*.

der Erde, wenn sie im Sommer Früchte hervorbringt und im Winter zur unfruchtbaren Einöde wird. Man sieht darin das klaglose Bangen darum, sich das tägliche Brot zu sichern; die wortlose Freude darüber, die Strapazen zu überleben.[22] Doch was passiert, wenn der Tempel zerstört und zu einer Touristenattraktion oder die Schuhe zu einem Ausstellungsstück im Museum werden? In beiden Fällen wären die „Welten", die uns normalerweise beide offenstehen, kollabiert – egal wie gut die Kunstwerke auch konserviert und für die Kunstindustrie optimiert worden wären. Die *Wahrheit* ihres *Seins* wäre für immer verloren. Mit anderen Worten verliert große Kunst, auf die sich Heidegger teilweise bezieht, ihre „Essenz", wenn sie nicht in der Ontologie verwurzelt ist.

Es ist offensichtlich, dass Heidegger in Bezug auf Kunstwerke einen radikalen ontologischen Ansatz vertritt 1) im Gegensatz zu *einer starken Ästhetisierung*[23]

---

[22] Cf. *Ibid.,* S. 19.

[23] Dieser Ansatz wird in einer Art Subjektivismus radikalisiert, der dem Gesetz der Subjekt-Objekt-Dichotomie folgt. Diese Tendenz, Kunstwerke zu sehen und zu konsumieren, findet sich bei Heidegger in einem Abschnitt aus *Holzwege:* **„**Eine dritte gleichwesentliche Erscheinung der Neuzeit liegt in dem Vorgang, daß die Kunst in den Gesichtskreis der Ästhetik rückt. Das bedeutet: Das Kunstwerk wird zum Gegenstand des Erlebens, und demzufolge gilt die Kunst als Ausdruck des Lebens des Menschen." (Martin Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1977, S. 75). Hier werden Kunstwerke zu simplen Objekten wie jedes andere reduziert, durch welche ein Subjekt eine bedeutsame Erfahrung erlangen kann. Um diese ästhetische Erfahrung zu erlangen – und an dieser Stelle darf die griechische Wurzel des Begriffs Ästhetik nicht vergessen werden, die im Sinne von Empfindung, Sinnlichkeit und Gefühl etc. übersetzt werden kann –, muss das Subjekt zuallererst seinen eigensten subjektiven Bereich verlassen, um das Kunstwerk zu genießen. Danach würde es dann befriedigigt in den zuvor verlassenen Bereich zurückkehren, als habe es etwas außerhalb seiner selbst gewonnen, dass es vorher niemals hatte. Im Gegensatz zu dieser Bewegung haben Kunstwerke – und dies ist das Argument, das Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerkes* subtil einzuführen versucht – einen *tiefgreifenden Platz in unserer Alltäglichkeit*. Kunstwerken gehören dem Bereich des Seins, der Ontologie an. Hier hallt die These aus *Sein und Zeit* wieder, wo der ontologischen Konstitution von Dasein als *In-der-Welt-Sein* große Bedeutung zukommt. Wir haben in einem Artikel die von Heidegger bezeichnete Alltäglichkeit als eine Art „inauthentic and unreflected approach to perception, a sense of credulism in the veridical impression of reality which can give the impression that pure perception could suffice to disclose to me the essence of art works "verstanden (Dominic Ekweariri, "Appreciation of Art as a Perception Sui Generis,", in *Frontiers in Psychology* 12, 2021, 1–13, hier S. 4) Es ist also klar, dass Heidegger eine Wende eingeführt hat. Kunst versteht er, wie Gerhard Plumpe sagt, nicht mehr aus der Stellung der Subjektivität, sondern vom " Sein" her als eine Weise des „Wahrheitsgeschehens". Auch diese Herangehensweise erklärt, warum Heidegger Nietzsches „Wille zur Macht" als „Wille der Subjektivität" versteht, welcher „das Seiende nicht sein" lässt, „was es ist", „sondern es in die Position eines Gegegnübers, eines ‚Gegenstandes'" zwingt. Deshalb distanzierte sich Heidegger von Nietzsches Verständnis der Kunst, da sie unter anderen die Subjektivität voraussetzt (Cf. Gerhard

derselben, in welcher Dasein nicht erst ein objektblindes Subjekt ist, um dann später auf ein subjektblindes Objekt zu treffen und 2) im Gegensatz zu *einer platonischen ontologischen Kritik*[24] *(*wir haben dies bereits oben behandelt und gezeigt, dass diese Kritik bei Plotin und später bei Kant reformuliert wird)[25], die besagt, dass Schönheit sich nicht im Kunstobjekt selbst findet, sondern aus der Welt der Formen abgeleitet werden müsse. Der ontologische Ansatz besagt, dass *dieses Dasein eines ist, das immer außerhalb von sich selbst steht und in die Welt der Alltäglichkeit eingetaucht ist.* Kunstwerke sollen also genau diese ontologische Beziehung zur Hintergrundwelt des Alltäglichen erzeugen, in der die Menschen sich befinden. Folgt man diesem Gedankengang, so wissen wir nicht, wie diese Welt der Alltäglichkeit uns in konkreten Begegnungen mit Kunstwerken gegeben werden kann. Wie soll uns dann also die *Wahrheit des Seins* von Kunstwerken in unserer Erfahrung gegeben werden? Wie erlebt der Leib die Wahrheit des Seins in der Kunst? Wird dann diese Ontologie in der Vermittlung gegeben? Heidegger schlägt in *Holzwege* eine rein phänomenologische Herangehensweise vor:

> Je einsamer das Werk, festgestellt in die Gestalt, in sich steht, je reiner es *alle Bezüge zu den Menschen zu lösen* scheint, um so einfacher tritt der Stoß, daß solches Werk ist, ins Offene, um so wesentlicher ist das Ungeheure aufgestoßen und das bislang geheuer Scheinende umgestoßen. Aber dieses vielfältige Stoßen hat nichts Gewaltsames*; denn* je reiner das Werk selbst in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden entrückt ist, um so einfacher *rückt es uns in diese Offenheit ein* und so zugleich *aus dem Gewöhnlichen heraus.* Dieser Verrückung folgen, heißt: *die gewohnten Bezüge zur Welt und zur Erde verwandeln* und fortan mit allem *geläufigen Tun und Schätzen, Kennen und Blicken ansichhalten*, um in der *im Werk geschehenden Wahrheit zu verweilen.* Die Verhaltenheit dieses Verweilens läßt das Geschaffene erst das Werk sein, das es ist. Dieses: das Werk ein Werk sein lassen, nennen wir die Bewahrung des Werkes. Für die Bewahrung erst gibt sich das Werk in seinem Geschaffensein als das wirtliche, d. h. jetzt: werthaft anwesende.[26]

Plumpe, *Das Sein der Kunst: Heidegger,* in: Ästhetische Kommunikation der Moderne*,* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 1993, S. 248–291, hier S. 249, https://doi.org/10.1007/978-3-322-97031-2_8).

[24] Dies soll jedoch nicht implizieren, dass dem Dasein im Zusammenhang einer Begegnung kein Sein gegeben sein kann. Platon plädiert im Gegenteil sogar für diese subjektive Begegnung, wenn er schreibt: „Denn wie gesagt, jede Menschenseele hat von *Natur das Seiende* geschaut" (*Phaidros*, *op. cit.,* 249e/S. 68) – selbst wenn es offensichtlich ist, dass das kursiv hervorgehobene sich auf die Welt der Formen bezieht. In der englichen Version ist von „true Being" die Rede (*Phaedrus*, *op. cit.,* 249e*/S.* 251).

[25] Cf. Anm. 962.

[26] Heidegger, 1977, *op. cit.,* S. 54. Unsere Kursivschrift.

Was Heidegger hier vorschlägt, ist – wenn auch implizit – eine rein phänomenologische Herangehensweise, – und laut Richir erfordern die Aporien des Metaphysischen das Phänomenologische notwendigerweise[27] – die sich von der natürlichen Haltung abgrenzt. Wir bemerken dabei in dem Zitat oben eine Art von Einklammerung des geläufigen Tuns. Einfach ausgedrückt heißt dies für uns, dass das Sein des Werkes und das Versinken ins Sein und die Wahrheit, die aus dem Kunstwerk hervorleuchtet umso größer sind, je geringer die natürlichen Gewohnheiten (beim Kunsterlebnis) sind. Wie Husserl ja zu verstehen gab, ist die phänomenologische Haltung nicht natürlich, selbstverständlich. Sie erfordert eine phänomenologische Reduktion. Dies bedeutet für uns, eine Art Abgrenzung von der „Alltaglichkeit", die zum Regim der Naivität gehört, besonders wie diese in der „Perzeption" der Äußerlichkeit (Körperlichkeit) zu verstehen ist.

Die Fragen, mit denen wir in diesem Kapitel konfrontiert werden, lauten: Kann die *Wahrheit des Seins uns in der Erfahrung* gegeben sein? Und wenn ja – auf welche Weise ist diese Erfahrung möglich? Hierzu werden wir mindestens drei Arten – die Wahrnehmung, Imagination, *Mimesis* (sowohl passiv und aktiv, spiegelnde und nicht spiegelnde, von außen und von innen) – erörtern, wie Kunstwerke in der Geschichte der Kunstphilosophie betrachtet wurden. Die drei Arten entsprechen für uns den drei Leibbegriffen: Körperlichkeit, Phantomleiblichkeit und Phantasieleiblichkeit. Innerhalb eines polemischen Kontextes, der die ersten zwei Arten anzweifelt und durch die revolutionäre Entdeckung der Husserlchen „perzeptiven" *Phantasia* wird Richir seine eigene Position profilieren, indem er phänomenologisch demonstriert, wie eine metaphysisch verstandene Seinswahrheit in Kunstwerken als „Sache", als „Phänomen" erfahren werden kann.

Richir wird uns nicht nur zeigen, wie der metaphysischen *Wahrheit des Seins,* die jedem Kunstwerk inne ist, begegnet werden kann und so Heideggers Intuitionen zu Leben verhelfen, sondern er wird auch aufzeigen, wie die *Welt,* die uns durch Kunstwerke offenbart wird – außer durch eine Transposition, die sie verzerrt – *nie gewesen ist und nie sein wird* und so weit entfernt von unseren natürlichen *Seinsarten* (der Ontologie) ist. Jene „Welt" geht über die Welt der inauthentischen Alltäglichkeit hinaus, die uns „dinghaft" oder „köperlich" in der Wahrnehmung vermittelt wird. Ferner reicht die Körperlichkeit nicht aus, für die Betrachtung und die Erfahrung der im Kunstwerk gegebenen Seinswahrheit. Genau in gleicher Stoßrichtung lehnt Richir die Imagination ab, als eine Weise die „Sache", worum es bei einem Kunstwerk geht, zu erleben. Die Imagination durch

[27] Cf. Marc Richir, *La vision et son imaginaire – Fragment pour une philosophie de l'institution*, in: Textures, 75/1.11 (1975) S. 87–144, hier S. 90.

die *Phantomleiblichkeit* führt in die „Scheinperzeption“ und kann uns daher nicht zum „Realen“ des Kunstwerkes führen. Nur anhand der „perzeptiven“ *Phantasia* der Leiblichkeit gelingt es uns das Ereignis der Wahrheit, die Welt des Seins, die uns ein Kunstwerk erschließen, im Geist der oben zitierten phänomenologischen Haltung Heideggers zu erleben.

Am Ende des Kapitels werde ich die Rolle der Leiblichkeit (der *Phantasia* und *Affektivität*) im Gegensatz zur Phantomleiblichkeit in unterschiedlichen Instanzen der Kust betonen. Insofern zielt das Kapitel darauf ab, die Leiblichkeit als eine Instanz der Bezeugung von Richirs These auszuweisen, gemäß der die Leiblichkeit als Grundlage der Phänomenologie[28] zu verstehen ist. Ganz am Ende werden wir eine These entwickeln, gemäß der die Partizipation als phänomenologische Haltung sowohl Heideggers als auch Richirs Intuition verständlich machen kann.

7.2 Modi zur Erfahrung der Wahrheit des Seins in Kunstwerken

Bevor wir zu Richir kommen, wollen wir kurz die schon erwähnten drei Modi, sowie deren korrenspondierende Leibbegriffe skizzieren, mit denen der Wahrheit des Seins von Kunstwerken in der Philosophiegeschichte begegnet worden ist. Es wurden die drei Methoden ausgewählt, die in die allgemeine Struktur von Richirs Phänomenlogie der Kunst passen.

7.2.1 Wahrnehmung und Körperlichkeit

Eine der frühesten Dokumetierungen, welche die Erfahrung der *Wahrheit des Seins* darlegt, findet sich in Platons *Phaidros* – artikuliert aus der Perspektive der

[28] Diese These ist zentral für das zweite Kapitel gewesen.

Wahrnehmung. Nicht das metaphysische Vokabular des Seins[29] oder des Absoluten,[30] wie Lyotard es schildert, ist hier zentral, sondern das der Schönheit. Dies impliziert eine radikale Abkehr von einer Geschichte, die Schönheit bis hierhin fast ausschließlich auf den menschlichen Körper bezogen hatte. Obwohl Platon im *Phaidros* nie Gebrauch vom Wort Kunst gemacht hat (Kunst war in jener Epoché nicht von anderen Handwerken zu unterscheiden, da sie – wie jede andere handwerkliche Arbeit – das Ergebnis von *Techne* war), wird Schönheit dort dennoch in Bezug auf das Objekt der Schönheit thematisiert, welches wir als Kunstwerk verstehen. Ein Kapitel im *Phaidros* verstand Schönheit im Sinne einer *visuellen Erfahrung*, als *ein Leuchten* und *ein Glanz*. Ein Auszug, den wir hier aufgrund der passenderen Übersetzung zunächst aus der Englischen Version zitieren, macht dies deutlich:

> Beauty it was ours to see in all its *brightness* in those days when, amidst that happy company, we *beheld with our eyes* that *blessed vision*, ourselves in the train of Zeus [….] steadfast and blissful were the spectacles on which we gazed in the moment of final revelation; *pure* was the *light* that shone around us.[31]

In der deutschen Version lesen wir:

> Die Schönheit aber strahlte uns einstmals in *hellem Lichte*, als wir mit dem seligen Reigen in Gefolgschaft des Zeus oder anderer Götter *beglückende Gesichte sahen und betrachteten* und eingeweiht wurden in die Weihen, die man als die beglückendsten preisen darf, um sie zu begehen im Zustand der Vollkommenheit und Unberührtheit durch all die Übel, die für die spätere Zeit unser warteten; herantretend zu dem Geheimnis vollkommener und unverfälschter, wandelloser und seliger Erscheinungen, die sich uns enthüllen im *reinen Lichte*[…].[32]

---

[29] An einer Stelle jedoch (*Phaidros*, 249e) erwähnt Platon etwas vom wahren Sein: „Now, as we have said, every human soul has, by reason of her nature, had contemplation of true Being" (*Phaedrus*, *op. cit.,* S. 92). Auf Deutsch: „Denn wie gesagt, jede Menschenseele hat von Natur das Seiende geschaut" (*Phaidros*, *op. cit*, S. 64). Doch ob es an dieser Stelle um wahres Sein oder um Schönheit geht – es ist *deren Schauen und für uns „Wahrnehmung",* die Platon hier interessiert.

[30] Lyotard stellt die Frage, wie, das Absolute, das das Nichtdarstellbare erfasst, in der Kunst darszustellen ist. Das Nichtdarstellbare wird laut ihm in der negativen Darstellung der Imagination erfasst. Auch wenn das Nichtdarstellbare das Vermögen der Imagination überschreitet, gelingt es der Imagintion dieses Absolute auf einer negativen Art und Weise zu spüren, wo es sich durch seine Gegenwart gibt (Cf. Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime,* Paris: Galilée 1991, S. 153.

[31] *Phaedrus*, *op. cit*., 250b-c/S. 92. Meine Kursivschrift.

[32] *Phaidros, op. cit.*, 250b-c/S. 64. Meine Kursivschrift.

Die Sinne haben hier den Vorrang, was die Wahrnehmung dieses Glanzes in dem Kunstobjekt angeht, wobei die Augen hierbei von besonderem Interesse sind. Doch wenn die Augen diesen Vorrang[33] genießen, den strahlenden Glanz, der aus dem Kunstobjekt leuchtet zu erblicken, dann ist dies laut Platon aus dem folgenden Grund der Fall, da „die *Sehempfindung* der schärfste Eindruck unter allen“ ist, „die uns durch körperliche Vermittlung“[34] zukommt. Aber was nehmen die Augen wahr: das Schöne im Kunstwerk oder die Schönheit, die es darstellt? Im *Timaios* dreht sich alles um die innerliche Bewegung der Körperlichkeit und die Gleichartigkeit von innerlichem und äußerlichem Licht, die im Leibkörper (Augen) miteinander verschmelzen.[35] Dies ist im *Phaidros* anders: Durch den bloßen Anblick des *letzten Abendmahls* zum Beispiel vergegenwärtigt sich die Augenseele mittels einer Art *anamnesis* (Erinnerung) wahre Schönheit. Die Bewegung geschieht hier von einem schönen Kunstwerk hin zur Wahrheit der Schönheit, wobei es sich bei letzterer um die Form der Schönheit handelt, die für Platon die strahlendste aller Formen ist:

> Die Gerechtigkeit nun und die Mäßigung und was sonst für die Seelen schätzenswert ist, haben irdische Abbilder, die nicht glänzen und bei den schwachen Organen, mit denen wir an ihre Bilder herantreten, gelingt es nur wenigen mühsam, das Geschlecht des Abgebildeten zu betrachten.[36]

Anders gesagt: Wenngleich manche Formen, wie Mäßigung und Gerechtigkeit (die moralischen Formen) als nicht wahrnehmbar erscheinen, da sie nicht von den schärfsten aller Sinne, den Augen, wahrgenommen werden können, so ist

[33] Für einige Denker, wie Richir werden die anderen Sinne vom *außerordentlichsten* aller Sinne, dem Sehvermögen, zur Höhe des Abgrunds hinaufgezogen, der durch es eröffnet wird. Dass soll heißen, dass diese anderen Sinne im Sehen zusammenlaufen können. Ich kann das sehen, dessen Geräusch ich hören kann, sehen, was so und so schmeckt oder was ich berühre oder das, was verdorben oder frisch riecht. Die Einzigartigkeit des Sehvermögens liegt jedoch im Gegensatz zu allen anderen Sinnen, die entweder für sich selbst oder für andere Sinne wahrnehmbar sind, darin, dass es sich selbst nicht wahrnehmen kann. Später aber wird diese metaphysische Tradition, die das Sehvermögen priviligiert, von Merleau-Ponty zum ersten Mal in der Geistesgeschichte gekippt. Anstelle des Sehvermögens würde das Tastorgan des Körpergefühls im Chiasmus von „berühren/ berührt“ gegründet werden. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, hrsg. Claude Lefort, Paris: Édition Gallimard 1964.

[34] *Phaidros, op. cit.,* 250d/ S. 65.

[35] Cf. Platon, *Timaios,* in: Platon, Sämtliche Dialoge, Band VI. hrsg. Otto Apelt übersetzt und erläutert von Constantin Ritter, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, 45/S. 116; 46/123.

[36] *Phaidros, op., cit.,* 250b/S. 64.

diese Unmöglichkeit niemals für die *Schönheit* anzunehmen, da *sie* durch das Medium des Gesichtssinnes erlebt wird.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass im Laufe der Geschichte die Augen für viele Denker einen zentralen Platz eingenommen haben. Merleau-Ponty zitiert ein Beispiel dafür:

> Das Auge…, durch das unserer Reflexion die Schönheit des Universums offenbart wird, ist von solcher Vortrefflichkeit, dass jeder, der sich mit dessen Verlust abfinden muss, sich jeglichen Wissens über alle Werke der Natur berauben würde, deren Anblick die Seele dank der Augen, die ihm die unendliche Vielfalt der Schöpfung zeigen, glücklich im Gefängnis ihres Körpers leben lässt.[37]

Obwohl Merleau-Ponty sich auf andere Denker bezieht, würde man ihm Unrecht tun, wenn man den Eindruck erwecken würde, er hätte sich einer reinen Physikalisierung oder Verdinglichung der Erfahrung von Kunstwerken verschrieben. In jüngster Zeit haben neue wissenschaftliche Durchbrüche die obige platonische Intuition dahingehen erweitert, dass nicht nur die Augen, sondern auch das gesamte visuelle System inklusive des Nervensystems in die ästhetische Erfahrung mit eingeschlossen sind. Es ist daher für uns von äußerster Wichtigkeit nachzuforschen, in welchem Ausmaß das visuelle System (also die Körperlichkeit) ausreicht, um Heideggers phänomenologischer Haltung Genüge zu tun, welche wir oben zum Ausdruck gebracht haben. Zuvor werden wir jedoch kursorisch einige aktuelle Forschungen zur Wahrnehmung von Kunst referieren.

Aktuelle Studien zur Betrachtung von Kunstwerken – von Wissenschaftlern, als auch von Künstlern selbst – haben versucht, die dargestellte platonische Intuition zu erforschen. Die grundlegende Motivation besteht darin zu verstehen, wie es den Augen und dem Nervensystem – wir können hier auch das Gehirn nennen –, also der Körperlichkeit gelingt, die Kunstwerke wahrzunehmen. Hier offenbart sich uns auf rätselhafte Weise, wie wir es schaffen, das Werk vor dem wir stehen zu erkennen, zu erleben. Ein neurobiologischer Ansatz bietet hierzu die bestmögliche Beschreibung: Es beginnt alles mit dem Weg des Lichts aus der uns umgebenden Welt auf unsere Netzhaut und mit den Linsen, die sich nach diesen über sie hinweg wandernden Lichtstrahlen ausrichten, um sich auf die Positionierung der Grenzen und Intensitäten aus der Umgebung einzustellen.

---

[37] Maurice Merleau-Ponty, *The Merleau-Ponty Reader*, hrsg. Ted Toadvine und Leonard Lawlo, Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press 2007, S. 374 f.: „The eye…through which the beauty of the universe is revealed to our contemplation is of such excellence that whoever should resign himself to losing it would deprive himself of the knowledge of all the works of nature, the sight of which makes the soul live happily in its body's prison, thanks to the eyes which show him the infinite variety of creation."

Diese Informationen, die mittels Netzhautstimulation übermittelt wurden, müssen weiterverarbeitet werden. Es gibt hierzu einige fortschrittliche *computationale Theorien* (neurale Modelle[38]) darüber, wie die Informationen über Bewegung, Farbe und Ausrichtung im Gehirn hinterlegt werden und wie dieses dann später zum Sehen werden. Robert Pepperells Verweis auf Experten zum Thema visueller Wahrnehmung folgend, nennen wir dies die „frühe Phase". In diesem Stadium vermag der Betrachter laut Pepperell nur „Formen, Linien, Farben, Bewegungen, etc." zu sehen. Woran es ihm in dieser Anfangsphase mangelt, ist das Erkennen; es (das Betrachtete) hat keine „spezifische Bedeutung." Um dieser Sackgasse zu entkommen, muss eine andere kognitive Aktivität in einer zweiten Phase den Prozess abschließen, indem sie die primitiven Elementen von Formen, Linien und Umrissen (welche in den Netzhäuten und im Kortex verarbeitet werden[39]) mit – wie er es nennt – „semantischen Informationen" versehen. Dies bedeutet, dass den Umrissen und Formen Bedeutungen zugeschrieben werden, die aus Konzepten, Erinnerungen oder früheren Erfahrungen entstehen – eine anspruchsvollere Arbeit, die unser visuelles System bewerkstelligen muss, um erkennbare Bilder aus primitiven Elementen, wie Kanten, Ecken, Kontrasten und Farben etc. zu erstellen. Ohne diese „fortgeschrittene Phase" wäre das Erkennen dessen, was dort in einem Kunstwerk dargestellt wird, unmöglich. Pepperell führt, Martha Farah folgend, einen Moment der „visuellen Agnosie" an und weist damit auf einen neurologischen Zustand hin, bei dem die Augen und das Gehirn der Person wahrnehmen können, ohne zu erkennen, was die Person wahrnimmt – was widerum bestätigt, dass diese beiden Phasen voneinander getrennt sind, ihre Kollaboration jedoch unabdinglich für das Sehen ist.[40] Mit anderen Worten: Die erste Phase kann auch ohne die zweite unabhängig weiter funktionieren.

---

[38] Grossberg und Zajac haben Gemälde einiger berühmter Künstler unter diesem Gesichtspunkt beschrieben. Bei einigen der untersuchten Modelle handelte es sich um die fortgeschrittensten *computationalen Theorien*, wie z. B.: „‚The Form-And-Color-And-Depth' (FAÇADE) Modell of 3D Vision and figure-ground perception, the 3D LAMINART model"**.** Diese Modelle sind dazu in der Lage zu erklären, wie das Gehirn sieht: „was im Gehirn eines Betrachters geschieht, wenn er eine bewusste visuelle Erfahrung – inklusive der Betrachtung eines Gemäldes – hat." (Stephen Grossberg & Lauren Zajac, *How Humans Consciously See Paintings and Paintings Illuminate How Humans See,* in: *Art and Perception*, Bd. 5, Nr. 1 (2017), Seite 1–95, hier S. 3 „ what happens in a viewer's brain when having a conscious visual experience, including the viewing of a painting."

[39] Robert Pepperell, *Problems and Paradoxes of Painting and Perception,* in: Art and Perception Bd. 7, Nr. 2–3 (2019), S. 109–122, hier S. 117.

[40] Robert Pepperell, *The Perception of art and the science of perception in Proceedings of SPIE*, in: SPIE Proceedings Vol. 8291: Human Vision and Electronic Imaging XVII (2012), S. 2 f.

Wenn die obige wissenschaftliche Beschreibung wahr ist, dann gibt uns das einen Anhaltspunkt für zwei Arten, wie man Kunstwerke in ihrem Verhältnis zu ihren inhaltlichen Objekten perzeptiv erfahren kann. Die erste würde dem visuellen Agnostizismus entstammen. Ein von dieser visuellen Agnostik Betroffener hat seine visuelle Erfahrung dokumentiert; er sah „richly elaborated but formless visual ‚stuff' that lacks specific recognizable objects."[41] Die zweite wäre das genaue Gegenteil: Ein Zustand des Erkennens mit einer determinierten Wahrnehmung des Objekts. In einem Aufsatz mit dem Titel *What does the brain tell us about abstract art?* hat Vered Aviv diese beiden Aspekte als – wie er es bezeichnete – „the two ends of a continuum between *representational art* and *abstract art*" untersucht.[42] Diese beiden Aspekte zeigen die Bestimmtheit und die Unbestimmtheit von Kunstwerken auf. In *Neural Correlates of Beauty* kamen Kawabata und Zeki – unter Zuhilfenahme der funktionalen MRT, um der Frage der verschiedenen Gehirnareale (Korrelate), die bei der Betrachtung eines schönen Gemäldes mobilisiert werden, Rechnung zu tragen – zum Ergebnisse, dass „the perception of different categories of painting [z. B. Portrait, Landschaft, Stillleben oder abstrakte Komposition, D.E.] are associated with distinct and specialized visual areas of the brain."[43] Die verschiedenen Gemäldekategorien zeigten Aktivität in bestimmten Bereichen des Gehirns, wie den lateralen und mittleren okzipitalen Windungen innerhalb des Gyrus fusiformis, welcher bei der Gesichtserkennung eine Rolle spielt, in der Amygdala, im medialen Orbitofrontalkortex, im vorderen zingulären Kortex, dem Motorcortex usw.. Bei der abstrakten Kunst jedoch: „at the corrected level, no activity was produced by the CA (cognitive conjunction approach) of abstract versus non-abstract."[44] Die Forscher kamen also in Bezug auf das, worum es uns hier geht, zu dem Schluss, dass es *beim Betrachten schöner Stimuli* bei allen Gemäldekategorien *(representational art)* einen relativ linearen Anstieg der Hirnaktivität gab – außer bei *hässlichen Stimuli und abstrakten Gemälden.*[45] Ein ähnliches Ergebnis findet sich bei *Lengger et al,* für die

[41] *Ibid.,* S. 3

[42] Vered Aviv, „What does the brain tell us about abstract art?", in: Frontiers in Human Neuroscience, Bd. 8 (2014), S. 1.

[43] Hideaki Kawabata und Semir Zeki, *Neural Correlates of Beauty,* in: The Journal of Neurophysiology Bd. 91: (2004), S. 1699–1705, hier S. 1699.

[44] *Ibid., S. 1*700.

[45] Cf. *Ibid.,* S. 1701 f.

representational art mehr Assoziationen wachrufen und eine gesteigerte Aktivierung bestimmter Hirnregionen aufgrund der Objekterkennung nach sich zieht.[46] Abstrakte Kunst hingegen würde es nicht vermögen, eine bestimmte Hirnregion zu aktivieren. Mit Bezug auf *Cupchik* und *Augustin* schlussfolgerte Vered Avid, dass abstrakte Kunst über den analytischen, für Stil zuständigen Teil des Gehirns verarbeitet würde und wenig mit bildhaftem Inhalt zu tun hätte.

Die stilistische Verarbeitung von Kunstwerken würde mehr Zeit beanspruchen, da eine hohe Wahrscheinlichkeit bestünde, dass die Betrachter von Kunstwerken diese noch nie zuvor gesehen hätten und da, wie Pepperell schreibt, „unbestimmte Bilder sich sofortiger Einordnung wiedersetzen“[47] würden, während die Verarbeitung bildhafter Inhalte schnell vonstatten ginge, da die Betrachter nicht viel Zeit bräuchten, die Gegenstände, die sie ansähen, einzuordnen, weil sie diese im Laufe der Zeit bereits verinnerlicht hätten.[48] Aviv stellte – unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Taylor,[49] der das *Eyetracking* von Betrachtern darstellender (representational) und abstrakter Kunst (abstract art) untersucht hatte – heraus, dass die Augen der Betrachter darstellender Kunst „dazu tendieren, den Blick hauptsächlich auf die auffälligen Merkmale im Gemälde (z. B. Augen, Nase, Bäume, Unterschrift etc.) zu richten”, während sie bei abstrakter Kunst „dazu neigen, die gesamte Oberfläche der Leinwand recht gleichmäßig zu überfliegen.“[50] Mit all dem wird ein großer Bogen gespannt, um die visuelle Unbestimmtheit abstrakter Kunst als Gegensatz zur größeren Bestimmtheit darstellender Kunst zu untermauern.

Angesichts der obigen neurowissenschaftlichen Ergebnisse könnten wir dazu verleitet werden, zu denken, dass abstrakte Kunstwerke nicht objektspezifisch sind und, dass sie den Augen und Nervenbahnen daher ermöglichen, freie Assoziationen zu bilden, während darstellende Kunstwerke objektbezogen sind und die Tätigkeit der Augen dahingehend begrenzen, sich auf Objekte zu konzentrieren und daher weniger flexibel zu sein. Einige neurobiologische Studien haben

[46] Cf. Petra G. Lengger et al., *Functional neuroanatomy of the perception of modern art: a DC-EEG study on the influence of stylistic information on aesthetic experience*, in: Brain Research Nr. 1158 (2007), S. 93–102.

[47] Robert Pepperell, *op. cit.,* 2019, S. 117: „indeterminate images resist immediate classification.“

[48] Cf. Aviv, *op. cit.,* 2014, *S. 2.*

[49] Cf. auch: Elina Pihko et. al. (2011), *Experiencing art: the influence of expertise and painting abstract level,* in: *Frontiers in Human Neuroscience* Nr. 12, (2011).

[50] Aviv, *op. cit.,* 2014, S. 3: „tend to gaze mostly on salient features in the painting (e.g., eyes, nose, trees, signature, etc.)“, wobei sie im Falle der abstrakten Kunst schreibt: „tend to scan rather uniformly the surface of the whole canvas“.

jedoch auf den scheinbaren Zwang des Menschen hingewiesen, selbst in objektloser, abstrakter Kunst Objekte auszumachen. In einer dieser, in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern des Max-Planck-Instituts für biologische Kybernetik und der Uni Zürich durchgeführten, Studien machte Pepperell eine verblüffende Entdeckung: Einige Probanden gaben an, spezifische Objekte in Gemälden zu sehen, die in diesen überhaupt nicht vorhanden waren. Er schreibt, dass, trotz seiner wiederholten Versuche, Spuren erkennbarer Formen zu entfernen, „Probanden im Schnitt in bis zu 36 % der Fälle von ihnen bekannten Objekte berichteten (in einigen Gemälden wurden in bis zu 52 % der Fälle Objekte gesehen)."[51] Und als ob das noch nicht genug wäre, sahen Probanden in 18 % der Fälle Objekte in Werken, die man als „eine Reihe vollkommen abstrakter Malerei" („a set of entirely abstract painting") auffassen kann. Dementsprechend fasst die Studie zusammen: „Unsere Ergebnisse deuten darauf hin, dass dieser scheinbar mühelose Prozess (des Erkennens) nicht nur bei bekannten, sondern auch bei unbestimmten Stimuli stattfindet, die keine realen Objekte beinhalten."[52] Das Resultat ist die Hypothese, dass das Primatengehirn „ein zwanghafter Objektbetrachter ist" („is a compulsory object viewer"), was bedeutet, dass es stark dazu „tendiert, unbestimmte Objekte in erkennbare und „kohärente Bilder" („coherent images") zu ordnen.[53] An den Stellen dazwischen, sprich zwischen der Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Kunstwerks, arbeitet das Nervensystem, also die Augen und das Gehirn etc., hart daran, durch das zwangsläufige und automatische Aufzwingen von Bildern die Ratlosigkeit zu überwinden.

Wenn diese Erkenntnisse wahr wären, dann könnten wir die Betrachtung von Kunstwerken nur im Sinne von Objektwahrnehmung durch das Nervensystem begreifen. Welche phänomenologischen Folgen würde dies für die Betrachtung von Kunstwerken in der Körperlichkeit der Wahrnehmung bedeuten? Dass das Nervensystem, wie z. B. die Augen als visuelles Organ oder das Gehirn (also die Körperlichkeit) ausreichen, um dem oben von Heidegger zum Ausdruck gebrachten phänomenologischen Standpunkt Genüge zu tun? Reicht die Körperlichkeit denn aus, um dem, was im Kunstwerk gegeben ist – der Wahrheit des Seins – zu begegnen oder diese zu betrachten und zu erleben?

Ein guter Ausgangspunkt für den Versuch, auf diese Fragen zu antworten, könnte die bezeugende Erfahrung von Künstlern selbst oder im weiteren Sinne

---

[51] Pepperell, *op. cit.,* 2012, S. 5: „on average subjects reported familiar objects up to 36 % of the time (in some paintings objects were seen 52 % of the time)".

[52] *Ibid.:* „Our findings indicate that this seemingly effortless process (of recognition) occurs not only with familiar objects, but also with indeterminate stimuli that do not contain real objects".

[53] Cf. *Ibid.*

unsere eigene Erfahrung von Kunstwerken sein. Lellouche z. B. hinterfragt in seinem Bericht *Art and Sciences* den Unterschied zwischen dem Bild „*Montagne Sainte-Victoire*", welches von Cézanne gemalt wurde und einem bloßen Foto davon; warum ersteres uns zum Träumen brächte, während letzteres nicht über ein simples Naturportrait hinausgeht: der Darstellung eines Berges. Für Lellouche fängt das Foto nicht die Essenz von Kunst ein, die „keine Darstellung der Natur auf schöne Weise ist."[54] Es ist uns bewusst, dass einige diese Idee bestreiten. Um nur ein Beispiel zu geben, zitieren wir Edmund Burke, dem man eine Art Realismus zuschreiben kann: „But painting […] can only affect simply by the images it presents […] because the images in painting are exactly similar to those in nature."[55] Burke steht damit nicht allein in diesem Zusammenhang. Auch in der analytischen Philosophie des Geistes wird in der Theorie der Transparenz des Bewusstseins etwas Ähnliches vertreten: Auch wenn es bei dieser Theorie viele Varianten gibt, wird gründsätzlich die Idee verteidigt, dass uns nur die Gegebenheiten durch die Objekte und nicht die intrisischen Merkmale der Erfahrung bewusst sind. Was wird einem Menschen bewusst, zum Beispiel in der Betrachtung von einem Gemälde? Harman würde schreiben, diese Person „*is aware only of the intentional or relational features of her experience, not of its intrinsic non-intentional features.*"[56] Was also bei der Prüfung der Erfahrung übrig bleibt, sind nur die „intentionalen" oder „relationalen" Merkmale der Erfahrung. Die Ziele dieser Theorie kann man mit Hilfe von James Van Cleve zusammenfassen: 1) Die Theorie macht die *direkte realistische Wahrnehmungstheorie* möglich. Dies bedeutet, dass wir uns äußerer Dinge bewusst sind und nicht der Dinge, die in unserem Kopf vorgehen. 2) Sie macht die Welt sicher für den Materialismus. 3) Manchmal besteht das Motiv darin, eine Sichtweise der „*representationalist or intentionalist view of experience*" zu ermöglichen. Nach dieser Auffassung ist der Charakter der Erfahrung durch ihren „*representational or propositional content*" erschöpft.[57] Wir wollen hier nicht auf Details eingehen – dies werden wir in unserem vorletzten Kapitel tun. Es reicht zunächst zu wissen, dass diese Theorie einen Realismus vertritt. Wenn man ein Kunstwerk erlebt, nimmt man einfach

---

[54] Ofer Lellouche, *Art and Sciences*, in: Frontiers in Human Neuroscience, Bd.7 (2013), S. 1: „is not a representation of nature in a beautiful way."

[55] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, hrsg. Adam Philips, Oxford: Oxford University Press 1990, S. 57 f.

[56] Zitiert nach: James Van Cleve, *Troubles for Radical transparency*, in: Terence Horgan, Marcelo Sabates, David Sosa (Hrsg.), Qualia and mental Causation in a physical World: Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim, Cambridge UK: Cambridge Univ. Press 2015, S. 220.

[57] Cf. *Ibid*.

nichts Anderes wahr, als „grün“, „rot“ usw. Solch einen Realismus bestreiten wir denn er scheint uns naiv zu sein. Ein Kunstwerk zu betrachten ist nicht das gleiche, wie einen Gegenstand wahrzunehmen. Wenn Kunst durch etwas anderes, als die Darstellung der Natur gekennzeichnet ist, dann gibt es einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Kunst und *bloßer Wahrnehmung,* welche die Sprache der Alltäglichkeit erfasst. Was Lellouche wie viele andere Künstler und entgegen des verbreiteten Glaubens auszudrücken versuchte, war, dass Kunst sich von der Welt der Alltäglichkeit unterscheidet. Die oben von Pepperell beschriebenen Studien, denen zufolge es, was abstrakte Kunst anbelangt, eine starke Tendenz gibt, unbestimmte Objekte erkennbaren und schlüssigen Bilder zuzuordnen, sollten uns jeder Annahme einer „wahrheitsgetreuen Abbildung der Realität“ („*veridical impression of reality*“) gegenüber skeptisch werden lassen, auch wenn dies gleichermaßen einen biologischen Vorteil[58] hinsichtlich des Überlebens haben könnte. Wenn das gesamte visuelle System diesen nicht gerade leichten Prozess durchlaufen muss (den des Aufstülpens semantischer Bedeutung eingeschlossen), damit wir in der Lage sind, Objekte zu erkennen, dann würde dies jeden Wahrnehmungsvorgang objektbezogen machen (er ist abhängig von Objekten) und es würde implizieren, dass die Objekte, die wir erkennen, nicht

---

[58] Über die adaptive Arbeitsweise der Wahrnehmung besteht unter Evolutionspsychologen und Biologen große Einigkeit. Die natürliche Selektion hat unsere Sinne über die Millionen von Jahren unserer Evolution darauf abgestimmt, Ereignisse in der Welt exakt zu repräsentieren. Unsere Fähigkeiten zur Wahrnehmung sind also Produkte der Evolution und wurden von der natürlichen Selektion geformt. Folglich scheint die Selektion wahrheitsgemäße Wahrnehmungen favorisiert zu haben, wonach das Ziel der Wahnehmung ist, einen Zusammenhang mit wahren Eigenschaften der Welt herzustellen, sodass die Evolution unsere Sinne zu diesem Zweck geformt hat: Eine genaue Darstellung der Welt, welche für das Überleben und die Reproduktion notwendig ist. Wenn mein visuelles System zum Beispiel gelernt hat, Feuer, Löwen, Schlangen und das Geräusch eines Sturmes korrekt zu repräsentieren, dann dient dies dem Überleben der Art, während Arten, die dies nicht genau gelernt haben, in Gefahr sind. Indem er die Wahrnehmungsevolution mittels der Spieltheorie analysierte, hat Donald Hoffman jedoch mit seiner *Interface-Theorie der Wahrnehmung* versucht, dieser populären Ansicht die Stirn zu bieten und sie dadurch hin zur „Auslöschung durch eine zugleich komplexe, nicht wahrhafte Wahrnehmungen, die den relevanten Überlebensfunktionen entsprechen“ führt („to extinction by equally complex non-veridical perceptions that are tuned to the relevant fitness functions“). Für ihn wird wahrheitsgetreue Wahrnehmung nicht von der natürlichen Selektion favorisiert. Stattdessen erzeuge die Wahrnehmung nach Hoffman „eine Spezies-spezifische Benutzeroberfläche“. deren einzige Aufgabe es sei, Verhalten zu steuern. Für ihn ist unsere Wahrnehmung darauf abgestimmt, die Komplexität der Welt zu verstecken, um adaptive Verhaltensweisen zu lenken. Wir gehen hier nicht zu sehr ins Detail, da dies übersteigen würde, was für unser aktuelles Anliegen von Interesse ist.Cf.: Donald D. Hoffman, The Interface Theory of Perception, in: Current Directions in Psychological Science, 25 (3), 157–161

wahrheitsgetreu sind, *in dem* was wir *in der Welt* wahrnehmen. Wenn diese Aussage auch nur in begrenztem Ausmaß für den Wahnnehmungsprozess gilt, dann ist sie für die Betrachtung von Kunstwerken umso angemessener, denn während sicher niemand abstreiten würde, dass ein Computer hier vor mir auf dem Schreibtisch steht oder dass der *Mount Everest*, vor dem ich in Nepal stehe, der höchte Berg ist, den die Menschheit kennt, so würde niemand über den von Paul Cézanne gemalten *Montagne Sainte-Victoire* sagen, dass er eine *akkurate und eindeutige Darstellung dieses* Berges in Aix-en-Provence in Südfrankreich ist. Die beiden Ebenen der Realität sind nicht auf gleicher Weise *da.* Was verbindet die Pinselstriche, die Stilrichtungen, die Fingerfertigkeit, die Öl- und Acrylfarben, das Balsaholz und die Modelliermasse von Maler und Bildhauer mit der Realität, der Welt, die vor meinen Augen ist? Wenn Künstler angeben, dass Kunst uns kein repräsentatives Bild der Alltäglichkeit bietet, dann weil sie wissen, dass sie etwas jenseits von Realismus und Wahrheitstreue[59] ausdrücken; also jenseits von dem, was durch *bloße Wahrnehmung* (und das bedeutet auch jenseits von dem, was durch die *bloße Körperlichkeit*) sofort offensichtlich wäre. Es ist dieses *etwas darüber hinaus,* was alle Kunstliebhaber fasziniert, wenn sie sich den Kunstwerken hingeben und sich so *die Augen des Künstlers leihen.* Aufgrund der obigen Überlegungen sind wir versucht, mit einer gewissen Sicherheit zu sagen, dass Künstler praktische Metaphysiker sind. Die Sicht des Künstlers über die Welt folgt nicht dem Pfad der Naivität (wie es der Realismus tun würde) des Glaubens an die Wahrnehmung. Also unterscheidet sich das Sehen des Künstlers von unserem. Er blickt nicht auf die gleiche Weise wie wir und er sieht, was wir nicht sehen, was für unsere normalen Augen unwahrnehmbar bleibt – und er fordert uns unaufhöhrlich dazu auf, in das einzutreten, was er zu „perzipieren"[60] in der Lage ist. Er fordert uns auf, über die Körperlichkeit hinauszugehen. An diesem Punkt zitieren wir detailliert Richirs Intuition im Hinblick hierauf, da wir der Meinung sind, dass er damit das, was unsere Analyse hervorhebt, auf fundiertere Weise aufgreift:

> Die Lehre ist auf jeden Fall, dass ein Sehen, das nicht mit meinem Blick blinkt, ein Sehen ist, das nichts sieht, oder, was gleichbedeutend ist, ein Sehen, das im Gesehenen vergessen wird, indem es mit ihm verwechselt wird, indem es sich in ihm vergisst – *und das heißt, wie sehr die physikalische Konstitution des optischen Signals*

[59] „Wahrheitstreu" soll „veridicalism" ausdrücken. Aber diese Übersetzung ist gefährlich, da sie nicht so sehr die gemeinte „Alltäglichkeit" der einfachen Dinge erfasst. Vielmehr scheint sie das Metaphysische anzudeuten.

[60] Damit meinen wir eine Perzeption, die aber nicht auf Objektivierung und bloße Körperlichkeit der Welt reduziert werden kann.

> *durch unseren sensorisch-motorischen Apparat nicht ausreicht (obwohl dies eine notwendige Bedingung darstellt), um zu verstehen, was hier geschieht*, wobei es die ganze Leiblichkeit ist, einschließlich der Stimme zum Beispiel, um die es geht.[61]

Noch ist es nicht an der Zeit, uns im Detail zu dieser Passage zu äußern. Es soll genügen, in einfachen Worten zu sagen, dass die biologischen Augen in ihrer physischen und chemischen Physiologie, das heißt unser visuelles Nervensystem – welches Richir als sensomotorisches System bezeichnet hat – nicht ausreichen,[62] um zu verstehen, was in der *Leiblichkeit* heschieht, die für Richir, wie wir später sehen werden, eindeutig mit der Art von Erfahrung verbunden ist, die der von Kunstwerken entspricht. Diese physische Struktur des Signals trägt – wie andere Oragne auch – in Richirs Phänomenologie den Namen *Körper*. Fortan übersetzen wir *Körper* als eine Art Materialität (das genaue Gegenteil

---

[61] Marc Richir, *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Éspace*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2006, S. 404: „La leçon, en tout cas, est qu'un voir qui ne clignote pas avec mon regard est un voir qui ne voit rien, ou, ce qui revient au même, un voir qui s'oublie dans le vu en se confondant avec lui, en se perdant en lui – et c'est dire, par là, combien la constitution physique du signal optique à travers notre appareil sensori-moteur est insuffissante (quoique jouant comme une condition nécessaire) pour comprendre ici ce qui se passe, où c'est toute la Leiblichkeit, y compris par exemple celle de la voix, qui est en jeu." Meine Kursivschrift.

[62] Dies schließt die Tatsache nicht aus, dass die Augen die notwendigen Vorraussetzungen für die Wahrnehmung liefern. Doch diese Umstände sind nicht zwangsläufig ausreichend für die Erfahrung z. B. eines Gemäldes. Wären die Augen ausreichend, dann würde das Wissen oder der Erwerb von Wissen über die Physik, also das Studium der physikalischen Gesetze und der Natur der Farben genügen, um Maler zu sein. Dies würde nur in die Absurdität führen. Cf. Marc Richir, *Quelques prolégomènes pour une Phénoménologie des Couleurs*, in: La Couleur, Lambros Couloubaritsis und J.J. Wunenburger (Hrsg.), Brüssel: Ousia 1993b, S. 165–188, hier S. 165 f.) In diesem Sinne wäre Wahrnehmung tatsächlich nichts weiter, als die Registrierung von Signalen, die den physischen Gesetzen der Natur entsprechen. Blau zu erfahren würde dann nichts anderes bedeuten, als perzeptiv die von blau indizierten Zeichen zu registrieren und zu erkennen. Künstler (in diesem Fall Maler) gehen jedoch über die Registrierung physischer, durch die Augen vermittelter Zeichen hinaus. Dies kann durch Analogie auch auf die Musik ausgeweitet werden, die durch das akustische System in gewisser Weise über die bloße Wahrnehmung physikalischer Zeichen, zum Beispiel eines bestimmten Tons auf dem Klavier, hinausgeht. Denn das, was der Musiker komponiert, kann nicht als erbringbar durch bloße „Wahrnehmung aufeinanderfolgender Töne" verstanden werden (Marc Richir, *De la Perception musicale et de la musique*, in: J. Caullier (Hrsg.), Filigrane, Nr.2: Traces d'invisible, Le Vallier & Sampzon: Delatour France 2005, S. 11–20, hier S. 11 f.). Zusammenfassend können wir uns auf das Folgende einigen: Der Leibkörper ist notwendig für die Wahrnehmung von Leibkörpern (Farbe und Tönen usw.).

von *Leiblichkeit*), welche *mit dem Sehen* – sprich „*le voir*“[63] – und *mit der Institution spatialer Exteriorität* assoziert ist und, welche keine Affektivität in sich trägt. Diese Verbindung wird in dem folgenden, zusammengefassten Satz ausgedrückt: „und durch das *Sehen* wird seine *Körperlichkeit* geformt“,[64] wo *Körperlichkeit*, eine Art Materialität und Exteriorität, als ein seiner *Leiblichkeit* beraubter *Leibkörper* verstanden wird.

Hier stehen zwei Realitätsebenen auf dem Spiel: Zu unserer anfänglichen Analyse, dass der Körper nicht ausreicht, um Kunstwerke zu betrachten, was Richir durch die hier rekonstruierten Überlegungen bekräftigt, fügen wir hinzu, dass der Körper selbst für die Wahrnehmung einer räumlichen Exteriorität nicht ausreichend ist (das heißt „von diesem oder jenem Ding, das heißt, damit es eine wahrnehmbare Doxa gibt, in der der materielle Körper einen Raum macht“).[65] Man findet diese letzte Variante in einer Passage der *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, wo Descartes zeigt, dass bei der Perzeption (*Percipitur*) im Sinne der Erkenntnis oder des Begreifens eines Wachens nicht mal das Sehen (*non visio*) noch das Berühren (*non tactio*) noch die Einbildungskraft (*non imaginatio*) tätig ist. Vielmehr geschieht seine Erkenntnis (*eius perciptio*) *einzig und allein anhand einer Einsicht des Geistes* (*sed solius mentis inspectio*)[66]. Demnach erhebt die Wahrnehmung einen größeren Anspruch als nur auf das, was in der Körperlichkeit gegeben ist.

Die einfachste Motivation ist die Annahme, dass Leibkörper als *Körper* andere Leibkörper nicht als *Körper* wahrnehmen kann. Wenn ich die Blickrichtung meiner Augen in die Richtung vor mir werfe und nur auf das schaue, was dort sein könnte, sind meine Augen vielleicht auf ein bestimmtes Objekt gerichtet. Die Augen selbst sind dabei verloren. Ich werde wie eine Statue. Das Seiende oder die Dinge dort stimmt bzw. stimmen mit sich selbst überein. Es oder sie verfügt bzw. verfügen über keinen Abstand. Ich selbst werde zum Dinge oder zur Statue. Ich

---

[63] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006, *S.* 275–284. Richir stützt seine Analyse auf eine Auslegung von Husserls *Ideen II* und besonders auf den Teil, wo Husserl schreibt, dass ein „bloß augenhaftetes Subjekt“ keinen erscheinenden Leib haben könne (cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie II*, *Husserliana.* Bd. 1 V., hrsg. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952a, S. 150.) Dies markiert einen radikalen Unterschied und Gegensatz zwischen Leib und Körper. Während Letzterer eher der „Sehkraft“ oder dem „Sehen“ „*der perzeptiven Doxa*“ entspricht, kann Ersterer nicht beim Sehen verortet werden.

[64] Richir, *op. cit.,* 2006, *S.* 292: „et par le voir … se constitue sa Körperlichkeit“.

[65] *Ibid.*, S. 278: „…de choses telles et telles, c’est à dire pour qu’il y ait doxa perceptive, le ‚corps‘ (Körper) faisant espace“.

[66] René Descartes, *Meditationes de prima philosophia,* hrsg. von Lüdger Gäbe, Hamburg: Meiner Verlag 1977, S. 54 f.

kann nicht von dem Objekt vor mir unterschieden werden (ob es ein Vorhang oder ein Fenster oder ein Baum dahinter ist oder nicht), wenn dieses schlichte materielle Blickwerfen nicht geweckt und belebt wird. Aber wie kann mein Blickwerfen geweckt werden, wenn es keinen Abstand gibt, zwischen meinen Augen und dem Objekt vor mir? Das gleiche kann auf das Hören, das Empfinden usw. übertragen werden. Wenn die physische Konstitution optischer Signale für *bloße Wahrnehmung*[67] unzureichend ist und wenn *bloßes wahrnehmendes Sehen* durch Irrealität charakterisiert ist, wie könnte es dann gleichzeitig für eine „Wahrnehmung" von mehr als dem, was auf den ersten Blick erkennbar ist, ausreichen – also für eine „Wahrnehmung" eines „Mehr" (d. h. eines Überschusses") als das, was die Augen treffen –, wie sie in der Betrachtung von Kunstwerken gegeben ist? Denn würde der körperliche Leibkörper zur Betrachtung von Kunstwerken ausreichen, dann wären wir alle einer (oder alle) der folgenden Persönlichkeiten: Leonardo Da Vinci, Vincent Van Gogh, Pablo Piccaso, Rembrandt, Cézanne, Jean-Michel Basquiat etc. Diese Idee kann auch auf Musik, Poesie und Tanz usw. ausgeweitet werden, wo wir in gleicher Weise die Hinlänglichkeit der jeweiligen Sinnesorgane ablehnen, da die Behauptung solch einer Hinlänglichkeit uns nur wieder

[67] Es könnte vielleicht hilfreich sein hinzuzufügen, dass sich das Sehen für Richir weder in den Augen, noch im Objekt verorten lässt. Entweder könnte man sagen, dass es weder ein Organ hat, noch dass seine Organe unsensibel sind, oder man kann sagen, dass das Sehen überall und nirgendwo ist (Cf. Richir, *op. cit.* 1975, S. 87–144, hier bes. S. 100 & 104). Es gibt nicht nur unbekannte Stellen für das Sehen der Augen, sondern es ist auch von einer Art Irrealität betroffen. Das, was beim Sehen gegeben ist, folgt nicht den Gesetzen der Realität: „Die darin phänomenalisierte Erscheinung ist nicht real, von einer ganz anderen „Ordnung", die sich von den anderen Empfindungen deutlich unterscheidet: Sie liegt in der Ordnung der *Phantasmata,* der ‚reinen' Erscheinung, des schwebenden Bildes oder *Simulacra*, überall und nirgendwo, ohne ursprüngliche Verankerung im Fleisch, sei es das Sinnesfleisch oder der periphere Kosmos der Empfindungen; oder eher gelingt es ihr nur, sich selbst zu verankern oder zu lokalisieren, ‚Realität' zu erlangen, sofern es eine […] Überschneidung zwischen einer nicht visuellen Empfindung und sich selbst gibt." (Richir, *op. cit.,* 1975, S. 102: „L'apparence qui se phénoménalise en elle est irrélle, d'un ‚ordre' tout autre que les autres sensations: elle est de l'ordre du phantasmata, de l'apparence ‚pure', de l'Image ou du simulacra, flottant partout et nulle part, sans ancrage originaire dans la chaire, qu'elle soit la chair sensitive ou le cosmos périphérique des sensations; ou plutôt elle n'arrive à s'ancrer ou à se localiser, à acquerir de la ‚réalité' que dans la mesure où s'effectue un recroisement […] entre une sensation non-visuelle et elle-même". Letztendlich haben wir es hier mit einem Doppelcharakter des Sehens zu tun: Nicht-verortbar im Leib und im Objekt; es wird durch die *Irrealität* charakterisiert. Letzteres bestätigt in gewisser Weise die Intuitionen von Künstlern, denenzufolge Kunst nicht-wahrheitsgetreue Repräsentationen der Welt sind. Man könnte fragen, wie die Kunst genau das, was die Augen sehen, repräsentieren kann – also Farben, Figuren, Formen, Objekte etc. der realen Welt, wenn *bloße Wahrnehmung* nicht das Reale repräsentieren kann.

zur gleichen Art von Naivität, wie sie oben dokumentiert ist, führen würde. Was reicht aber dann – über *Dinge* oder *Seiende* oder *Alltäglichkeit* hinaus – für die Betrachtung von Kunstwerken aus? Mit anderen Worten: Was muss passieren, um die Unzulänglichkeit *bloßer Wahrnehmung* zu ergänzen? Was würde also der phänomenologischen Haltung Genüge tun, die wir in dieser Arbeit als Bedingung *sine qua non* übernommen haben?

Dieser Frage werden wir uns später widmen. In der Zwischenzeit wollen wir anmerken, dass eine große Lücke dazwischen klafft, *einen Gegenstand zu sehen* (wahrzunehmen) oder mit dem Leibkörper zu sehen und *ein Kunstwerk zu betrachten.* Damit sind wir unserer Meinung nach der Beantwortung der am Anfang gestellten Fragen sehr nahe gekommen, denenzufolge es offensichtlich ist, dass das Nervensystem inklusive der Augen und des Gehirns sowohl darin unzureichend sind, der o. g. phänomenologischen Haltung gerecht zu werden, die in dieser Arbeit unser Ausgangspunkt bleiben soll, als auch darin, uns dazu zu führen, diesem *etwas-darüber-hinaus*, der Wahrheit des Seins,[68] zu begegnen, welche im Kunstwerk gegeben ist. Wir müssen an anderer Stelle nach einer Antwort suchen. Dies wird später deutlich werden, wenn wir uns Richirs Begriff „perzeptiver" *Phantasia* anhand der Leiblichkeit widmen. Somit wird die hier artikulierte Schwierigkeit überwunden. Unter anderen werden wir zeigen, dass diese „Perzeption" der *Phantasia* in sich ein Vermögen zum Abstandhalten trägt. Bevor wir dazu kommen, wenden wir uns einem anderen Modus der Erfahrung der *Wahrheit des Seins* in Kunstwerken zu.

7.2.2 Mimesis

Mimesis hatte in der Antike ursprünglich mit der Kunstform zu tun, bei der Schauspieler Handlungen und Affektivität etc. auf der Bühne imitierten. Ungeachtet Platons mehr oder weniger negativer Sichtweise darauf, wandte Aristoteles den Begriff der *Mimesis* in seiner *Poetik* an, um die Natur der Kunst zu beschreiben: Obwohl er an mancher Stelle Anmerkungen zu Musik und Malerei machte,

[68] Obwohl Merleau Ponty der Physikalisierung der ästhetischen Erfahrung nicht zustimmt, glaubte er, dass „Sehen die Begegnung…aller Aspekte des Seins ist" (Merleau-Ponty *op. cit.,* 2007, S. 376) Anders ausgedrückt gibt es eine innige Verbindung zwischen Metaphysik und Phänomenologie. Wir erwähnen Merleau Ponty, weil wir der Meinung sind, dass diese Verbindung bei Philosophen üblich ist. Genau diese Verbindung wird in dieser Arbeit untersucht: inwieweit die *Seinswahrheit* (Metaphysik) *phänomenologisch* in der Erfahrung gegeben werden könnte.

befasst er sich in diesem Werk besonders mit Poesie, Komödie und Tragödie,[69] die als Höhepunkte der griechischen Kunst galten. Vielleicht lag die Prominenz der Tragödie an der Tatsache, dass sie im antiken Griechenland auch Elemente von Poesie, Musik und Bühnendarbietung enthielt. Jedes dieser Elemente unterscheidet sich in Medium, Objekt und Art der Imitation. Es war daher die Imitation, die die künstlerische (poetische) Erfahrung charakterisierte. Wie wird dies in der *Poetik* gerechtfertigt?

Aristoteles verfolgt den Ursprung der Poesie zurück. Es gibt hier zwei Seiten, die beide wesentlich für die menschliche Natur sind und somit sowohl den Künstler als auch den Betrachter der Kunst beeinflussen:

> Im Allgemeinen scheinen es etwa zwei und zwar in der menschlichen Natur begründete Ursachen gewesen zu sein, die die Dichtkunst hervorgebracht haben. Denn *das Nachahmen ist* dem Menschen von Kindheit an eingepflanzt, unterscheidet er sich doch dadurch von allen anderen lebenden Wesen, daß er das am eifrigsten der Nachahmung beflissene Wesen ist, und *daß er seine ersten Kenntnisse vermittelst der Nachahmung sich erwirbt*. Auch die Freude aller an nachahmenden Darstellungen ist für ihn charakteristisch. Ein Beweis dafür ist, was uns bei Kunstwerken tatsächlich begegnet. Denn von denselben Gegenständen, die wir mit Unlust betrachten, sehen wir besonders *sorgfältig angefertigte Abbildungen* mit Wohlgefallen an, wie z. B. die Formen von ganz widerwärtigen Tieren und selbst von Leichnamen Der Grund dafür ist, daß *das Lernen* nicht nur für Philosophen *ein Hochgenuß* ist, sondern ebenso für alle anderen, wenn auch diese nur auf kurze Zeit an dieser Freude teilnehmen. Man betrachtet aber *Bilder* deshalb *mit Vergnügen*, weil bei ihrem Anblick *ein Lernen*, d. h. ein *Schluß* sich ergibt, was ein jegliches Bild vorstellt, nämlich daß *dieses so und so sei*. Hat man aber zufällig den betreffenden Gegenstand nicht früher schon gesehen so ist es nicht die nachahmende Darstellung als solche, die unsere Lustempfindung erregt, sondern es geschieht dies wegen der technischen Ausführung oder wegen des Kolorits oder aus irgendeinem anderen ähnlichen Grunde.[70]

Wir vergleichen nun mit der englischen Version:

> Poetry in general seems to have sprung from two causes, each of them lying deep in our nature. First, *the instinct of imitation* is implanted in man from childhood, one

[69] Die Art von Imitation, die in der Tragödie zu finden ist, ist eine Handlung, die „ernst, vollständig und mit einer gewissen Reichweite" ist (Aristotle, *Poetics,* übersetzt von Samuel Henry Butcher, New York: The Macmillan Company 1902, S. 23.). Schauspiel, Lied, Gedanke, Charakter, Diktion und Handlung sind Medien ihrer Imitation, wobei die Handlung das erste Prinzip und die Seele der Tragödie bleibt. Die *Imitation* ist in der Lage, einen affektiven, spektakulären Effekt zu erzeugen.

[70] Aristoteles, *Über die Dichtkunst,* hrsg. und übersetzt von Alfred Gudeman, Paderborn: Salzwasser Verlag 1921, c. 4, 1.

> difference between him and other animals being that he is the most imitative of living creatures; and *through imitation he learns* his earlierst lessons; and no less universal is the pleasure felt in things imitated. We have evidence of this in the facts of experience. Objects which in themselves we view with pain, we delight to contemplate when *reproduced with minute fidelity*: such as the forms of the most subtle animals and of dead bodies. The cause of this again is, that to learn gives the liveliest pleasure, not only to philosophers but to men in general, whose capacity, however, of learning is more limited. Thus the reason why men enjoy seeing a *likeness* is, that in contemplating it they find themselves learning or *inferring*, and saying perhaps, 'Ah that is he'. For if you happen not to have seen *the original,* the pleasure will be due not to the imitation as such, but to the execution, the colouring, or some such other causes.[71]

Der Instinkt der Imitation und die Tatsache, dass Menschen durch Imitation lernen, sind folglich die Ursprünge der Poesie. Anders gesagt: man kann nicht von einer künstlerischen Erfahrung sprechen, ohne die Imitation zu erwähnen. Warum ist die *Mimesis* für Aristoteles so wichtig für die Erfahrung von Kunstwerken? Dem obigen Zitat zufolge ist dies der Fall, weil wir dadurch sowohl *lernen*, als auch *Vergnügen daraus ziehen* können. Wir können zunächst fragen, was dieses *Lernen* bedeutet. Dies wird klarer, sobald wir über den zweiten Aspekt, das *Ziehen von Vergnügen* aus der Imitation, nachdenken. Denn es wird offensichtlich, dass das, worüber man sich an imitierender Kunst erfreut, möglicherweise nicht im echten Leben „da" ist. Tatsächlich können die betreffenden Objekte dort eher Schmerz, als Freude hervorrufen. Doch die Leistung der künstlerischen Imitation besteht hier darin, dass sie in der Lage ist, das als schön zu *reproduzieren* – um Kants Beschreibung zu folgen –, was im *alltäglichen* Sinne hässlich, mißfällig oder gefährlich wäre, wie z. B. Furien, Krankheiten, Zerstörung durch Krieg.[72] Bedeutet dies dann nicht, dass wir Vergnügen darin finden, ein Original zu imitieren, also das zu reproduzieren, was in der realen Welt gegeben ist? Folglich haben wir Freude und Vergnügen daran, die Kopien (Ähnlichkeit) zu betrachten, da sie uns zum Lernen bringen: Dadurch, dass wir sie sehen, sind wir also in der Lage, auf die Wahrheit des Seins („[D]ieser so und so sei"; „Ah, das ist er"[73]) zu schließen (sie zu lernen). Anders ausgedrückt imitiert das Kunstwerk die *Wahrheit des Seins* und die Größe und Leistung von Künstlern, wie z. B. Homer, liegen in dieser Fähigkeit zu Imitieren. Deutlich wird das etwa, wenn Aristoteles schreibt: „Wie nun auch in Bezug auf das sittlich Gute Homer ein wirklicher Dichter war – hat er doch allein nicht nur vortrefflich gedichtet, sondern auch

[71] Aristototeles, *op. cit.,* 1902, IV, 1–5.

[72] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001, S. 199.

[73] Aristoteles, *op. cit.,* 1921, c.4,1.

dramatische Handlungen dargestellt.“[74] Die englische Übersetzung hebt jedoch die hier gemeinte Dichtung hervor und übersetzt sie mit „excellence of imitation“: „As, in the serious style, *Homer is pre-eminent among poets*, for he alone combined dramatic form *with excellence of imitation.*“[75]

Hier wird die starke Verbindung zwischen Kunst und Metaphysik sichtbar, die die Wahrheit des Seins belegt. In einer berühmten Passage, in der er den Poeten vom Historiker unterscheidet, lässt Aristoteles diese Verbindung noch deutlicher zutage treten. Die Abgrenzung wird gewissermaßen jeweils durch den Unterschied zwischen Virtualität und Realismus, zwischen Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit, zwischen Allgemeinheit und Einzelheit verdeutlicht:

> Aus dem Gesagten erhellt, daß *es nicht die Aufgabe des Dichters ist das, was sich wirklich zugetragen zu erzählen, sondern das, was sich hätte zutragen können* und *was nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit* möglich ist. Der Geschichtsschreiber und der Dichter (1451b) unterscheiden sich nämlich nicht durch die gebundene oder ungebundene Rede, denn man könnte das Werk des Herodot in Verse setzen und es würde nach wie vor eine Art Geschichtsdarstellung sein, mit Versmaß oder ohne Verse. Der Unterschied ist vielmehr der, daß jener, was sich zugetragen darstellt, dieser, was sich hätte zutragen können. Deshalb ist auch *die Poesie philosophischer und höher einzuschätzen als die Geschichtsschreibung* denn die Poesie stellt *mehr das Allgemeine*, die Geschichtsschreibung das *Einzelne* dar. *Das Allgemeine* besteht darin, daß dem so oder so Beschaffenen es zukommt, so oder so nach der *Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit* zu reden oder zu handeln und darauf richtet die Dichtkunst bei der Namengebung ihr Augenmerk, das Einzelne ist aber, was ein Alkibiades getan oder erlitten hat.[76]

Wir vergleichen dies nun mit der englischen Version:

> *It is, moreover, evident from what has been said, that it is is not the function of the poet to relate what has happened, but what may happen – what is possible according to the law of probability and necessity.* The poet and the historian differ not by writing in verse or in prose. The work of Herodotus might be put into verse, and it would still be a species of history, with metre no less than without it. The true difference is that one relates what has happened, the other what may happen. Poetry, therefore, is a more philosophical and a higher thing than history: for poetry tends to express *the universal*, history the particular. By the universal I mean how a person of a certain type will on occasion speak or act, according to the law of *probability or necessity*; and it is this universality at which poetry aims in the names she attaches to the personages.[77]

---

[74] *Ibid.*, c. 4, 8.

[75] Aristoteles, *op. cit.*, 1902, 1449a.

[76] Aristoteles, *op. cit.*, 1921, c. 9,1.

[77] Aristoteles, *op. cit.*, 1902, IX, 1–5.

Dass Poesie nicht über die Lebensereignisse Reschenschaft ablegt, die z. B. im Herbst 2019 in Wuhan zum Coronavirus-Ausbruch geführt haben, sondern über die metaphysische Wahrheit von Möglichkeiten, also von Wahrheiten, die in irgendeiner Welt (Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit) und in jeder Welt (Notwendigkeit) sein könnten, unterstreicht ihre Fähigkeit zu verallgemeinern. Diese metaphysische Dimension zeigt das Vermögen von Poesie (Kunst) auf, Verbindungen zwischen Welten herzustellen: Einer *realen* und einer *möglichen* und dadurch die eine repräsentierend, als ob es die andere wäre; das bedeutet, eine mögliche (*wahrscheinliche*) Welt zu imitieren, was ein Gefühl von Echtheit (*Notwendigkeit*) erweckt. Doch poetische Repräsentationen unterscheiden sich von Präsentationen des echten Lebens, wie z. B. in der Politik,[78] da beide Welten sich sowohl hinsichlich ihrer Ziele, als auch ihrer Natur unterscheiden. Die charakteristische Präsentation des realen Lebens liegt in ihrer nackten, alltäglichen authentischen Originalität, in der Tatsache, dass sie keine Imitation von etwas Anderem ist, wie es bei Kunstwerken, etwa tragischer Poesie, der Fall ist. Ein Zitat dürfte dies abschließend verdeutlichen:

> Da nun die Tragödie eine nachahmende Darstellung besserer Menschen, als wir es zu sein pflegen, ist, so muß man die guten Portraitmaler als nachzuahmendes Vorbild nehmen. Indem nämlich diese ihren Personen zwar die ihnen *eigentümliche Gestalt* verleihen und sie demgemäß *ähnlich bilden*, malen sie sie dennoch *schöner.*[79]

Auch die englische Version ist aussagekräftig:

> Again, since Tragedy is an imitation of person who are above the common level, the example of good portrait-painters should be followed. They, while reproducing the *distinctive form of the original*, make a *likeness* which is *true to life and yet more beautiful.*[80]

Wenn die Ähnlichkeit dem Leben nicht widerspricht, das heißt, wenn sie dem Leben entspricht, aber nicht genau so ist, wie dieses (eine *wahrscheinliche Welt*) Leben, da sie schöner ist, als das Leben, dann wird dieser grundlegende Unterschied zum Leben (einer *notwendigen Welt*) deutlich. Und wenn die Imitation eines Poeten oder Malers nur darauf abzielt, die Essenz des Originals zu reproduzieren, sollen wir diese Reproduktion dann nicht als Produktion einer „Kopie" (Abbild) bezeichnen und sollen wir über diese „Kopie" (im Sinne von Abbild,

[78] Cf. *Ibid,* 1406b.

[79] Aristoteles, *op. cit.,* 1921, c. 15, 5.

[80] Aristoteles, *op. cit.,* 1902, XV, 8.

das etwas vermittelt) nicht sagen, dass sie Realität und Irrealität überspannt und sie damit zumindest von einer Art Irrealität bedroht ist?

Bevor wir diese Frage auf die Richir eigene Weise untersuchen und beantworten, wenden wir uns zunächst kurz Kants Ausführungen unter dem Titel „Schöne Kunst ist Kunst des Genies“[81] zu, wo die aristotelische Vorstellung von *Original* und *Ähnlichkeit* auftaucht. Eine erste wichtige Anmerkung ist die Idee in Absatz 45, in dem die schöne Kunst insofern als Kunst verstanden wird, als dass sie erscheint wie die Natur. Folglich muss ihre Zweckmäßigkeit – obwohl man sich der Tatsache bewusst sein muss, dass es ein Kunstwerk ist – trotzdem frei von allen willkürlichen Regeln sein, sodass sie aussehen muss, als ob sie die Natur selbst wäre. Wenden wir uns Absatz 46 zu, so wird deutlich, dass das Talent des Genies mit der Natur (Naturgabe) korrespondiert; und dieses natürliche Talent gibt seiner Kunst – als Produkt der angeborenen Fähigkeiten des Künstlers – Regeln. Da die schönen Künste sich keine eigenen Regeln ausdenken können, nach denen ihre Produkte geschaffen werden müssen, sind sie komplett von den Regeln abhängig, die dem Subjekt der Kunst von der Natur gegeben wurden. Dadurch kann nur das Genie der Autor schöner Künste sein. Und hieraus folgt, dass „Originalität“ das bestimmende Charaktermerkmal des natürlichen Talents des Genies ist. Zudem bleiben diese Regeln unkommunizierbar, wenn es darum geht, sie anderen auf wissenschftliche oder konzeptuelle Weise zum Lernen zugänglich zu machen. Ungeachtet des originellen Charakters des Kunstwerks, der nicht irgendeiner Art von Imitation entstiegen ist und nicht auf die Weise gelernt werden kann, wie Newton in Bezug auf die Gesetze der natürlichen Philosophie unterrichtet wurde, sodass das Talent im Genie seine Grenze erreicht hat, so kann dieses Genie doch als Maßstab nicht nur für die Beurteilung anderer Kunstwerke dienen, sondern auch dazu, dass diese ihn, also den Maßstab, *imitieren*: „[D]ie Regel muss von der Tat, d. h. vom Produkt abstrahiert werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster *nicht der Nachahmung* dienen zu lassen.“[82]

In der englischen Version:

> Rather the rule must be abstracted from what the artist has done, i.e. from the product, which others may use to test their own talent, letting it serve them as their model, *not to be copied* [Nachmachung] but to be *imitated* [Nachahmung].[83]

---

[81] Kant, *op. cit.,* 2001, § 46.

[82] Kant, *op. cit.,* 2001, § 47.

[83] Immanuel Kant, *The Critique of Judgment,* übersetzt von Pluhar S. Werner, Indianapolis & Cambridge: Hackett Pub. Com. 1987.

Kant scheint der Reproduktion des Originals durch Imitation als Kopie aus gutem Grund jegliche Wirkung abgesprochen zu haben, wie es bei Aristoteles der Fall ist. Die Vermittlungsfunktion einer Kopie (eines Abbilds) des Originals durch die Imitation wird als Modell im Falle eines Genies absolut abgelehnt. Wie sollen wir die Imitation von Kunstwerken also einordnen? Sollen wir ihr die Reproduktion einer Kopie (im Sinne eines Abbildes) zugestehen (Aristoteles) oder sollen wir ihr die Notwendigkeit einer Kopie aberkennen (Kant)? Was wäre in beiden Fällen unsere Begründung, dies zu tun? Es ist Richirs Verdienst, gezeigt zu haben, dass *Mimesis* eine Kopie beinhalten kann oder nicht. Wir werden später darauf zurückkommen, wann *dies nicht der Fall ist.* Wenn sie es jedoch tut, dann ist dies ein Fall von *spiegelnder Mimesis* (also *bildlich*)*,* die der Medialität eines Objekts[84] bedarf, welches von einem *Phantomleib* erschlossen wird. Dabei ist ein spezielles Vermögen im Spiel: Die Imagination, der wir uns nun zuwenden werden.

7.2.3 Die Imagination und die Phantomleiblichkeit[85]

Stellen wir uns vor, als Schauspieler die Persönlichkeit oder die Hauptfigur von Okwonkwo aus Chinua Achebes *Things Fall Apart* in einer Theatervorführung wiederzugeben oder auch nur zu versuchen, Cézannes künstlerischen Stil nachzuahmen, dessen Leistung uns den Atem geraubt hat. In solchen Momenten erfasst man das gesamte Ereignis der künstlerischen Leistung. Im Gegensatz zu dem, was viele möglicherweise einer reinen Erinnerungsleistung zuschreiben würden, behauptet Richir, der sich hier auf Husserls „Bildbewusstsein" in

[84] Richirs Einstellung zu diesem Dilemma basiert auf seinem Verständnis von „Kopie" oder Bild, welches er, durch Husserl inspiriert, als „Bildobjejt" bezeichnet – nicht nur als unvollkommene Reproduktion der Realität („Bildsujet"), sondern als „Irrealität". Dies bedeutet, dass das, wodurch ein Objekt intuitiv repräsentiert wird, gar nicht existiert, auch in allen Welten. Solch eine Imitation, die mittels des Mediums oder durch „Kopie´" ein Original erfasst hat, wurde von ihm als „spiegelnde *Mimesis*" bezeichnet – so wie bei einem Objekt, das in einem Spiegel eingefangen und reproduziert wird. Dieses spiegelnde Bild ist in Richirs Augen ein „*Phantom*" und nur der *Phantomleib* könnte intuitiv Zugang dazu bekommen. Mit anderen Worten kann der *Phantomlei*b keine adäquate Art sein, Kunstwerke zu erfahren. Die Medialität des Bildobjekts verdirbt die tatsächliche Tiefe, aus der heraus Kunstwerke erfahren werden können. Beispielweise kann auf das Original, wie es bei Kant ersichtlich ist, nicht erfahrungsgemäß durch Begrifflichkeiten oder Wissenschaft zugegriffen werden. Anders gesagt kann das Original nicht zu dieser Medialität des Objekts werden.

[85] Cf. zu dieser Thematik: Dominic Ekweariri, *Imitating Art Beyond Copies. The Non-specular and Active Mimesis from Within.* In: Phänomenologische Forschungen Nr. 1 (2022), S. 37–55.

Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung bezieht, dass die Imagination – weit entfernt von einem rein weltlichen oder anderen philosophischen Verständnissen (z. B. bei Kant[86] als *Einbildungskraft*) – das eigentliche *innere Erfassen* einer künstlerischen Erfahrung, wann auch immer sie es versucht, mittels eines intentionalen Aktes *transponieren* (umsetzen) kann (hierauf werden wir im nächsten Teil zurückkommen), um ein Objekt anzuzielen, welches *nicht* in Fleisch und Blut *dort* ist, wie dieser Laptop vor mir ist. Einerseits ist dort ein (abwesendes) *Objekt,* welches angezielt wird; andererseits *ist* das Objekt *da.* Ersteres bezeichnet Husserl als *Bildsujet* und Letzteres als *Bildobjekt:* dieses ist die Kopie oder der Träger oder das Medium, durch welches das Bildsujet zugegen ist, auch wenn es dies durch einen intentionalen Imaginationsakt ist, der intuitiv repräsentiert. Man erkennt die Beziehung zwischen den beiden: Während das Abwesende (das Original) durch einen Träger präsent ist, ist der Träger auf die physische Unterstützung des Abwesenden angewiesen. Tatsächlich scheint der Träger in der realen und notwendigen Welt keine individuelle Autonomie zu besitzen. Dadurch tun sich die folgenden Fragen auf: Was könnte der Status eines solchen Objektes sein, welches nicht der realen Welt entspricht, aber als Träger oder Kopie präsent ist? Könnte es die *Wahrheit des Seins* ausdrücken, die das Kunstwerk offenbart? Und hätte dies keine Konsequenzen für das Kunsterlebnis?

Einerseits existiert das *Bildobjekt* und andererseits nicht; die Imagination zeigt: Dies ist das von Richir mit folgender Formulierung aufgezeigte Paradox: „Kurz gesagt existiert es nur („funktioniert" nur), wenn es nicht exisitert und existiert nicht (als Sein oder Objekt), wenn es exisitert (durch den Fehler der Vergegenständlichung lediglich „in Gedanken")".[87] Wenn das imaginäre Bild weder als *Sein,* noch als *Objekt* (Körper) existiert, als was exisitert es dann, wenn nicht als Illusion (eingefangen durch ein „*Simulacrum*") oder „perzeptive" Erscheinung („apparence perceptive")? Das heißt zwischen dem Subjekt des imaginativen Aktes und dem Objekt, welches von der imaginativen Intentionalität angezielt

---

[86] Für Kant mangelt es einigen Produkten der schönen Künste – obwohl sie möglicherweise elegant sind – an Geist. Was ihnen Kants Ansicht nach fehlt, ist schlicht nichts Anderes als ein Prinzip, welches die Kräfte des Geistes belebt, d. h. das Vermögen der *ästhetischen Idee.* Diese Kräfte des Geistes sind die Idee der Einbildungskraft, die geistige Aktivität auslöst, jedoch ohne ein für den Denkprozess adäquates Konzept (cf. Kant, *op. cit.,* 2001, § 49.). Durch die Abwesenheit eines Konzepts und daher die Abwesenheit eines Objekts unterscheidet sich Kants Begriff von Einbildungskraft daher von der Konzeption der Imagination bei Husserl.

[87] Marc Richir, *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman,* in: Littérature dans Littérature et phénoménologie, Bd. 4, Nr. 132 (2003), S. 24–33, hier S. 25: „Bref, elle n'existe (ne ‚functionnne') que si elle n'existe pas, et n'existe pas (comme être ou objet) si elle existe (par l'erreur de la reification toute ‚en pensée')."

wird, gibt es nichts, was entweder *Sein* oder einer realen Sache, die in der materiellen Welt exisitert, entspricht. Dementsprechend ist man nicht in der Lage, darin die „Persönlichkeit" („personage") von *Okwonkwo* in der Theaterdarstellung zu erfassen; wir können niemals eine Landschaft, wie den Montagne Sainte-Victorie in Cézannes Gemälde erblicken. Für Richir sind die „Persönlichkeiten" oder die Landschaft, wenn sie im intentionalen Akt der Imagination präsent sind, nicht „in Präsenz in der Welt."[88] Das Gegenteil wäre irreführend wie die Spiegelanologie, wenn „jemand" annehmen würde, dass eine Kopie seines Leibkörpers im Spiegel als sein leibhaftiger Leibkörper angesehen wird, der wirklich von Kopf bis Fuß hinter dem Spiegel vorhanden ist:[89] Umgekehrt würde es – wie die Spiegel-Analogie zeigt – dort in die Irre führen, wo eine Kopie meines Leibkörpers im Spiegel für meinen leibhaftigen, tatsächlich von Kopf bis Fuß hinter dem Spiegel präsenten Leibkörper gehalten wird:[90] In der Realität gibt es hinter dem Spiegel keine Person, keine Bewohnung (*habitation*) oder irgendeinen Leibkörper. In einem polemischen Kontext, der die Institution des Leibkörpers (als individueller Körper verstanden) mittels des Spiegels grundlegend in Frage stellt, erkennt Richir dem Spiegel jegliche Rolle bei der Konstitution (wenn er überhaupt jemals etwas macht, dann anonymisiert[91] er) des phänomenologischen Subjekts ab:

> Zu sagen, dass ich es selbst bin und nicht nur die sichtbare Seite meines Körpers, bedeutet, zur *Spaltung* des Imaginären zu wechseln, mit dem eigenen Bild verwechselt zu werden, das „falsche Selbst""als sich selbst zu begreifen, was, präzise, vollständig zum Objekt (das *Bildsujet*) geworden wäre und (man) würde fortan vollständig in diesem „Phantom" seines Selbst nicht lokalisiert werden bis zu dem Punkt, *Affektivität dadurch zu absorbieren, sie zu atmosphärisieren* – und in dieser spiegelnden *Mimesis*, die eine reale Spaltung des Selbst erzwingt, sind wir nicht weit von der Pathologie entfernt. Der Spiegel sollte daher nicht dazu da sein, um die bereits gegründete Integrität des *Leibkörpers* zu *belegen*, sowie auch die Ipseität, die ihm innewohnt, sondern er sollte eher eine „anonymisierende" Funktion, als eine individualisierende Funktion haben; eine Funktion, die mich mit dieser Puppe meiner selbst in Verbindung setzt, die ich durch den Spiegel sehe, da diese sich teuflisch zu arrangieren

---

[88] *Ibid.*

[89] Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 274.

[90] *Ibid.*

[91] Dieses hier kritisierte „Ich" ist das von Lacans Spiegelstadium. Behalten wir nur, dass die imaginäre Funktion des Spiegels nicht geleugnet wird, da sie Teil der „Ipseität" ist. Es ist einfach nicht identisch mit dem phänomenologischen Subjekt.

> scheint, um all meine Gesten und all meine Gesichtsausdrücke unmittelbar widerzuspiegeln und damit mich der Nichtdarstellbarkeit der *Leiblichkeit zu berauben,* die mein Leben ausmacht.[92]

Ohne diese Passage über den Spiegel ausführlich zu kommentieren, bekommen wir dadurch doch eine bessere Vorstellung vom Begriff des *Simulacrum*: Es befördert einen nur in eine Phantomwelt, eine Pseudo-Welt unechter Identität. Hieraus könnten wir verstehen, wie die *Mimesis* durch Intentionalität von Richir als *spiegelnd* (spiegelartig) und *vom Außen* her gekennzeichnet wurde. Auf genau diese Weise versucht man als Schauspieler z. B., die Persönlichkeit oder die Hauptfigur „Okwonkwo" von *Things Fall Apart* intuitiv zu interpretieren. Man wird sozusagen zur intuitiven Darstellung oder Vermittlung („Kopie") eines Objekts, in der realen Welt geführt, das intentional als Okwonko (Original) angezielt werden würde. Wenn ein schlechter Schauspieler seine Rolle mechanisch ausführt oder wenn er die Struktur seines *Phantasmas* narzisstisch in die von ihm gespielte Figur (in diesem Fall Okwonko) projeziert, so führt dies den Zuschauer dazu, sich die Figur vorzustellen, die vermittelt wird. Wir als Zuschauer könnten dann in die Irre geführt und dazu gebracht werden, uns mit der narzisstischen Darstellungen des Schauspielers zu identifizieren – in der Imagination oder mit der anschaulichen Darstellung der gegebenen Figur; am Ende schreibt Richir über den Zuschauer: „er wird in der Figur nur seine *eigene phantasmatische Projektion* sehen – die Vorstellung im Theater wird spiegelnd."[93] Anstatt also zur Erschließung von Okwonkwos Welt zu führen und eine intime Begegnung mit ihm auszulösen, ist die eigene phantasmatische Projektion des Schauspielers ein klassisches Beispiel für eine spiegelnde *Mimesis.*

Nachdem wir den Status der irrealen Kopie (das Medium oder der Träger) als *Simulacrum* festgelegt und ihm jegliche Korrespondenz mit Sein und Welt

---

[92] *Ibid*: „Dire que c'est moi-même et pas seulement la face visible de mon corps, c'est basculer dans la *Spaltung* de l'imaginaire, se confondre avec son image, s'appréhender comme ‚ faux soi', celui, précisement, qui serait complètement passé dans l'objet (le *Bildsujet*) et dès lors serait complètment *illocalisé* dans ce ‚fantôme' de soi-même allant jusqu'à absorber l'affectivité en l'atmosphérisant – et on n'est pas loin de la pathologie, dans cette mimesis spéculaire qui impose un véritable dédoublement (une *Spaltung*) du soi. Si donc le miroir ne doit pas être là comme pour *attester* déjà l'intégrité déjà instituée du *Leibkörper*, donc aussi l'ipséité qui l'habite. Il doit plutôt avoir une fonction ‚anonymisante' qu'une fonction individuante, une fonction qui m'identifie à cette marionette de moi-même que je vois à travers le miroir puisque'elle semble s'ingénier diaboliquement à réfléter immédiatement tous mes geste et toutes mes mimiques, en m'ôtant l'infigurabilité de la *Leiblichkeit* qui fait ma vie." (Kursivschrift von Richir).

[93] Richir, *op. cit.,* 2003, S. 27.

abgesprochen haben, ist es notwendig, einige andere Konsequenzen dieser *simulacrummäßigen Mimesis* aufzuzeigen: Sie vermag es, den *Leib* und die primordiale *Leiblichkeit* in den *Phantomleib* und die *Phantomleiblichkeit* zu atmosphärisieren. Die Idee vom Phantomleib, der lediglich nicht sagt, dass es ihm an Leib mangelt, unterstreicht auch die Tatsache, dass ein *Simulacrum* in der räumlichen Welt als materieller Körper weder lokalisiert ist, noch lokalisiert werden kann. Bei der Imagination sieht der *Phantomleib* daher nichts, was in der Welt ist, was bedeutet, dass die Imagination eine Form der Wahrnehmung („perzeptive" Erscheinung) ist. Und eines der Hauptdefizite dieser imaginativen Wahrnehmung ist, dass es keine inhärente Kapazität hat, zu kommunizieren (oder auszutauschen), da das, was die „perzeptive" Imagination sich zusammenreimt, inhärent solipsistisch bleibt, denn es hat nichts mit der Wahrheit des *Seins* und der realen Welt zu tun, während der Solipsist selbst kein *phänomenologisches Subjekt* mehr ist. Der Leib wurde schon verdunstet. Der *Phantomleib* erzeugt also eine *spiegelartige Mimesis von außen* und atmosphärisiert das phänomenologische Subjekt für die Betrachtung von Kunstwerken, wodurch wir nun verstehen, warum *Mimesis* von Kunstwerken durch Kopien oder Bilder inadäquat, irreführend und insuffizient bleibt.

Was würde also dann über die Begriffe von *Phantomen* und *Simulacra* hinaus *phänomenologisch* ausreichend für die Betrachtung von Kunstwerken sein? Anders ausgedrückt: Was muss passieren, um die Insuffizienz passiver, spiegelartiger *Mimesis* von außen zu beheben? Sprich was würde die *phänomenologische Haltung* befriedigen, die wir in dieser Arbeit als *conditio sine qua non* eingeführt haben?

7.3 Die „perzipierte" „Sache" der „perzeptiven" *Phantasia*

Ohne Richirs gesamte Auseinandersetzung mit Husserls *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung* zu wiederholen,[94] aus der heraus Richir eine neue Entdeckung macht (die *Phantasia*), entnehmen wir daraus nur das hier für uns Wichtigste. Ohne Details einiger ihrer Eigenschaften zu behandeln – dass sie wie ein aufflackernder Blitz unregelmäßig und nicht kontinuierlich (*blitzhaft*) erscheint und wieder verschwindet, dass sie *proteusartig* und meist *nicht gegenwärtig* ist – wie sie sich bei Husserl zeigen, soll es ausreichen zu erwähnen, dass Richir der *Phantasia,* die Husserl „schlicht" nennt und der er oft ein *Bildobjekt* zugeschrieben hat, eine Intentionalität verweigert. Für Richir wird *diese schlichte Phantasia* zur

[94] Wir haben dies schon in Kapitel 5 entwickelt.

Phantasia als solcher.[95] Doch daraus kann Intentionalität entstehen, aus einer architektonischen Transposition[96] heraus, die eine prä-intentionale *Phantasia* zur Imagination umsetzt (transformiert[97]), welche von Intentionalität erfüllt ist. Im Falle der *Phantasia als solcher* geht es nicht um eine Temporalisierung in der *Gegenwart* (*présent*), sondern um eine andere Art von Temporalisierung, die in der *Präsenz* (présence)*, aber ohne Gegenwart* ist. Richir führt weiter aus, dass die *Phantasia* aufgrund ihrer *proteusartigen* Natur, welche sie *nicht anschaulich, nebulös, sich-im-Innern-ständig-verändernd* macht, kein intentionales Objekt repräsentieren kann. Deshalb ist sie *nicht positionell (nicht intentional)* und kann daher nicht die Position eines Objektes – ob 1) die eines *Wahrnehmungsobjekts* in der Welt oder 2) die der *Imagination*, wie bereits erwähnt, die den Charakter einer Intentionalität mit Bezug zu einem angestrebten Objekt hat – durch eine Vermittlung (wie die Vermittlung eines Bildes) übernehmen. Dabei dürfen wir aber nicht vergessen, dass das Wahrnehmungsobjekt der symbolischen Tautologie bzw. Zirkularität[98] und die Imagination einer trügerischen Illusion entspricht.

---

[95] Für eine ausführliche Analyse siehe Kapitel 5.

[96] Unter architektonischer Transposition versteht Richir die Bewegung von einem Register zum anderen. Ein Beispiel könnte die Bewegung von der Sinnbildung zur symbolischen Sprache oder zu einem Sprachsystem sein oder auch das obige Beispiel von einer positionslosen *Phantasia* zu einer Objektivierung in der intentionalen Imagination.

[97] In diesem Zusammenhang untersucht Richir auch die subtile Verwandtschaft zwischen der *Phantasia und der Imagination.* Eine weitere Bestätigung dieser Verwandschaft zwischen den beiden ist anhand des Phänomens 1) des Traumes – das für Richir nichts anderes ist als eine Mischung aus obskuren und nebulösen *Phantasiai* in ihrem ursprünglichen phänomenologischen Status – und 2) der Imagination, in der es so aussieht, als würde ich dies oder jenes, den Ort oder die Persönlichkeit durch ein Bild erkannt haben, von ihm untersucht worden. Richir ist der Ansicht, dass einige der Merkmale der *Phantasia* – zum Beispiel ihr unregelmäßiges und unterbrochenes Auftreten und Verschwinden in der anschaulischen Darstellung der Imagination – seine Behauptung bestätigt, dass die *Phantasia* die innere phänomenologische Grundlage ist, von der der Akt der Imagination gestiftet wird. Dies bezieht, wie wir oben angeführt haben, eine Transposition aus dem innerlichen, nicht-intentionalen und objektlosen Zugriff der *Phantasia* auf den objekt-intentional geladenen Akt der Imagination ein. Dabei rechnet man deshalb mit der Konssequenz einer originären Verzerrung der Apperzeption der *Phantasia* zum *Simulacrum* (perzeptive Erscheinung). Dies bedeutet, dass die Tendenz der *Imagination*, die Instabilität der *Phantasia* auf dieses oder jenes „Bild" zu fixieren, zu einer radikalen Zerstörung der Leibhaftigkeit Letzterer führen kann, sprich zu einer Verarmung der wichtigsten „Aktivität" des menschlichen Leibes. Cf. Richir, *op. cit.,* 2003, S. 26.

[98] Dies bringt zum Ausdruck, dass ein Phänomen auf dasselbe Phänomen reduziert wird.

Dies wirft die Frage auf, was die *Phantasia* überhaupt „perzipiert“, wenn sie also keine intentionalen Objekte „perzipiert“.[99]

Für Richir evoziert dies den Begriff der „perzeptiven“ *Phantasia,*[100] um diese Frage zu beantworten. Die „Perzeption“ läuft in der *Phantasia* ab und gehört einer anderen Gattung an, als die der *Wahrnehmung* (und *Imagination*), da „die Körperlichkeit“ (Dinglichkeit im Sinne einer rohen Entität in der Exteriorität) in ihr neutralisiert ist: Wenn wir dementsprechend von der Neutralisation der „Körperlichkeit“ (des Dings) in der *Phantasia* sprechen, dann setzt das Richirs Ansicht nach ein Figurieren („*une figuration*“) von *etwas* voraus, wenngleich auch nicht des Genres der Wahrnehmung; doch da das Ding an sich neutralisiert ist, weil es weder als Entität noch als Bild „perzipiert“ wird, „perzipiert“ die *Phantasia* das Unfigurierbare *(„l'infigurable“*) oder das „Reale“; folglich ist das in der „perzeptiven“ *Phantasia* „perzeptierte“ „Reale“, wenn es weder eine Entität (keine Körperlichkeit), noch ein Bild (keine Phantomleiblichkeit) ist, *im Übergang* und überspannt das eine, wie auch das andere. Winnicotts Vorstellung eines *Übergangsraums* folgend, postuliert Richir diesbezüglich, dass *das Etwas* (wir nennen es *das Übergangsobjekt*), welches in der „perzeptiven“ *Phantasia* „figuriert“ wird, sich im *Übergang* befindet, also *zwischen dem Figurierbaren und dem Unfigurierbaren,*[101] und dass es weder eine Entität, noch ein Bild ist. Wie ist solch einen *Übergang* aber denkbar? Die Antwort ist eine einfache und sie ist der Kernbegriff unserer These: durch den „originären Abstand.“[102] Ohne solch einen Abstand wäre die Infragestellung Richirs aller Positivität oder Objektivierung nicht möglich, wie wir unten sehen werden. Ferner wäre auch ohne ihn keine Reflexivität möglich, durch die die leibliche Kinäesthesie die Bildung des ästhetischen Sinns belebt. In den folgenden Abschnitten wird dieser Abstand herausgearbeitet. Vergessen wir dabei nicht, dass dieser Abstand und die Reflexivität auf den leiblichen Überschuss bezogen sind.

---

[99] Beachten wir, dass wir hier bewusst Anführungszeichen verwenden, um diese Form der „Perzeption“ von der Wahrnehmung realer Objekte zu unterscheiden.

[100] Dieser Gedanke wurde inspiriert durch Hua XXIII. Nr. 18, wo die „perzeptive“ *Phantasia* als „Perzeption“ über das, was in der *Wahrnehmung* gegeben ist, und (oder) über die „perzeptive“ Erscheinung hinaus behandelt wird. Das letztere ist ein Bildobjekt, welches ein Bildsujet vermitteln will.

[101] In dieser Hinscht können wir zusammenfassen, dass bei der „perzeptiven“ *Phantasia* zwei Realitätsstufen im Spiel sind: Einerseits die Wahrnehmung des Figurierbaren und andererseits die des Unfigurierbaren.

[102] Diese These haben wir schon im zweiten Kapitel aufgestellt. Wir denken, dass dieser Abstand der Neugründung der Phänomenologie bei Richir ihre innere Logik und Kraft gibt. Denn gerade hier ist dieser Abstand zwischen dem „Figurierbaren“ und dem „Unfigurierbaren“ gedacht.

Richir denkt, dass in den unterschiedlichen Kunstbereichen – zum Beispiel Malerei, Musik, Poesie etc. – ein „Objekt" „perzipiert" wird, jedoch als *übergangsweises,* als Übergangsobjekt. Das Übergangsobjekt, in dem Fall etwa eines Gemäldes, wäre das imaginäre „Bildsujet", getragen vom „Bildobjekt" (dies setzt in diesem Sinne kein *Simulacrum* voraus, sondern das, was bei der Betrachtung von visueller Kunst unmittelbar vermittelt wird), welches selbst von der körperlichen Unterstützung getragen wird; in der Musik hat das Übergangsobjekt mit Tönen zu tun, die von Stimmen oder Instrumenten ausgestoßen werden; in einem Roman ist es ein „Bildsujet", das in der Erzählung dargestellt wird; in Gedichten sind es mehr oder weniger die Elemente, welche die Referenzen der Sprache darstellen, die von den Worten dargelegt wurden.[103] Dies ist der Grund, warum Richir das Übergangsobjekt als den *figurierbaren Teil der „Perzeptivität"* der *Phantasia* versteht, die, Winnicott folgend, im Übergangsraum ist. Das ist ein rein virtueller[104] Raum ohne Regeln. Dies erlaubt es Richir zu behaupten, dass die paradoxe Verbindung zwischen dem Figurierbaren und dem Nichtfigurierbaren (Abstand) in der „perzeptiven" *Phantasia* nicht-intentional ist; wäre es eine intentionale Beziehung, dann wäre es nur eine der Wahrnehmung oder Imagination in Bezug auf ihre entsprechenden Objekte – das Übergangsobjekt dahingegen ist nicht dazu in der Lage, sich intentional mit dem zu verbinden, was es als unfigurierbar eröffnet; aus diesem Grund ist es daher offensichtlich, dass nichts in dieser Struktur oder Verbindung positionell oder empfänglich für ontologische Identifikation (die „alltägliche" oder wahrheitstreue Welt z. B., die Kunst uns eröffnet) ist. Wenn die Beziehung, die zwischen dem Figurierbaren des Übergangsobjekts und dem Nichtfigurierbaren in der Phantasia besteht – das Figurierbare (das „Perzeptive") und das Unfigurierbare bzw. Nichtfigurierbare (als das *Phantastische)* werden in der „perzeptiven" *Phantasia* erfasst – weder durch Intentionalität, noch durch Ontologie gekennzeichnet ist, lässt uns das nicht an unserer Bemühung verzweifeln, zu verstehen, was hier passiert? Worunter sollen wir dann die phänomenologische Natur dessen, was dort „perzipiert" wird, verstehen?

In dieser Hinsicht beschwichtigt Richir unsere Bedenken. Das Problem entsteht vermutlich aus unserer falschen Annahme, dass das „Übergangsobjekt" ein bestimmtes Objekt (Körper, Ding) ist, welches auf eine Art wahrgenommen wird. Nein, es geht hier nicht um Wahrnehmung, denn das, was „perzipiert" wird, ist eine Art Schein-Perzeption. Wenn Richir folglich von „Perzeption" spricht, dann

---

[103] Cf. Marc Richir, *Phénoménologie de l'élément poétique,* in: Studia Phaenomenologica, Bd. 8 (2008b), S. 177–186, hier S. 178 f..

[104] Cf. *Ibid.,* S. 180.

impliziert dies nicht, dass diese oder jene Entität wirklich wahrgenommen wird; was immer „perzipiert" wird, ist im Übergang, jedoch nicht als konkretes Objekt. Um die Natur dessen, was hier „perzipiert" wird jenseits von seiner Ähnlichkeit zu erklären, findet Richir zu einem neuen Vokabular, welches das charakterisiert, was im Übergangsbereich der „perzeptiven" Phantasia „perzipiert" wird: „Sache",[105] ein deutsches Wort, ohne adäquate französische oder englische Übersetzung. Und genau diese „Sache" verhindert, dass wir ein Objekt als solches wahrnehmen. Sie macht die Figuration, das Infigurierbare, welches gleichzeitig impliziert ist, möglich. Einfach ausgedrückt wird das, was im Kunstwerk „perzipiert" wird, in der „perzeptiven" „*Phantasia*" als „Sache" „perzipiert" und ist dabei weder eine Darstellung (*Figuration*) noch eine Nichtdarstellung (*Infiguration*), sondern zwischen beiden: Der *Abstand* erlaubt es der *Sache*, in dieser Zwischenwelt der Darstellung und Nichtdarstellung zu schweben. Damit ist das, was im Kunstwerk „perzipiert" wird, im Übergang zwischen der Realität (Körperlichkeit) und der *Phantasia* (Körperlosigkeit, d. h. Leiblichkeit). Das „Perzipierte" des Übergangsraums ist aber nicht lokalisierbar in Wahrnehmungsobjekten und Objekten der Imagination als solchen. Das heißt, es ist weder als reales Objekt noch als *Phantom* zu verstehen. Wir können offensichtlich feststellen, dass die „Sache" in einem Bereich der Unbestimmtheit liegt; in einem Raum, der einen Beigeschmack von Unbefriedigung (Unzufriedenheit) hinterlässt. Richir schreibt, dass dieser unbestimmte Rapport von *Figuration* und *Infiguration*, in dem die „Sache" liegt, „in jedem Fall das ist, dem wir in künstlerischer Kreativität und in künstlerischen Rezeptionen begegnen."[106] Der Abstand eröffnet die Welt der Zwischenwelt für die „Sache" und hält darin alles zusammen.

Welche phänomenologischen Implikationen hat dies für uns, besonders für unsere Frage am Anfang dieser Untersuchung, wie die *Wahrheit des Seins* uns im Kunstwerk gegeben wird? Wir versuchen, dies im folgenden Abschnitt zu beantworten, mit dem Blick darauf, letztendlich zu zeigen, wie der *in diesem Ausdruck* vorausgesetzte metaphysische Standpunkt in einem phänomenologischen Standpunkt neutralisiert und aufgelöst werden kann. Dabei wird auch gezeigt, wie der phänomenologische Standpunkt uns einen Zugang zur *Wahrheit des Seins* von Kunstwerken ermöglicht. Dieser Standpunkt wird durch eine komplett neue Form

[105] Cf. *Ibid., S. 1*81. Dieses Wort muss aber erklärt werden: „Sache" kann weiter unterschieden werden von „Ding", das Materie in ihrer prosaischen Form als Entität darstellt: Zum Beispiel Sand, Eisen, Wolle usw. „Sache" bedeutet „Ding", aber ohne uns zu sagen, woraus es besteht, ob dieses Ding aus Wolle oder Eisen usw. besteht. Deshalb bezeichnet sie für Richir eine Art Konkretheit. Siehe dazu auch: Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2004.

[106] *Ibid.*

der *Mimesis* konkretisiert, die weder *spiegelnd* (Imagination) noch *von außen* (Wahrnehmung) kommend ist.

7.3.1 *Mimesis* der „Sache" in der *Phantasieleiblichkeit* als „Phänomen"

Aus der obigen Erkenntnis, dass die *Wahrheit des Seins* von einem phänomenologischen Standpunkt weder als Entität, die ich als dieses oder jenes identifizieren kann, noch als *Phantom* gegeben ist – welches eine Kopie eines irrealen oder realen[107] „Dies" oder „Jenes" ist – , sondern als eine „Sache", die daraus folgend weder eine Realität, noch eine Irrealität, sondern eine „Konkretheit" (*concretude*) ist, können mehrere Konsequenzen gezogen werden. Diese „Sache" ist dazu in der Lage, etwas zu fassen. Während sie die „Washeit" eines Etwas gar nicht in der Positionalität erfasst, können mehrere Konsequenzen dabei gezogen werden. Da es klar ist, dass die „Sache" weder eine Realität, noch eine Irrealität ist, können wir zunächst fragen: Was ist denn dann ihr Status – eine für die Imagination geltende *reine Möglichkeit* oder eine *reale Möglichkeit*, wie im Falle der Erinnerung?[108] Richir beschreibt diese Sache als weit davon entfernt, eine Realität (die jetzt ist), noch eine mögliche Realität (die werden oder sein könnte), noch eine Realität, die einmal war (in der Erinnerung könnte sie jederzeit abgerufen werden), zu sein, sondern als „rein virtuell". Darunter versteht er das, was – dies ist auch mit dem Begriff der Virtualität in der Quantenmechanik vergleichbar – keine geringeren realen Auswirkungen auf das phänomenologische Feld hat, *auch wenn es nicht vorhanden ist* oder wenn es *nicht „mit dem Aktuellen* vermittels der Voreingenommenheit des Potenzialen *verbunden ist*".[109] Man kann auch das Virtuelle wirklich erleben, auch wenn es nicht ist und nie sein wird. Das Virtuelle ist in diesem Sinne wie eine „unmögliche Möglichkeit", die die Pole dessen, was derzeitig gegenwärtig ist, zerschmettert, obwohl es selbst nicht derzeitig gegenwärtig ist. Ein Kunstwerk zu betrachten ist nicht dasselbe, wie in der Realität oder der Irrealität zu sein. Aber es impliziert eine praktisch nicht-präsente *Wahrheit des Seins*, eine „Sache" zu erleben, die ein Kunstwerk durchdringt und deren

[107] Das Bildsujet – also das Objekt, das vom Bildobjekt anvisiert ist – könnte ein Bestand in der Welt sein oder nicht. Es kann ein echtes Objekt im echten Leben gegeben sein oder auch nicht. Aber das Bildobjet hat keinen Bestand im echten Leben.

[108] Cf. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisse: Novelles Fondations*, Grenoble: Editions Jérôme Millions 2000a, S. 150–168.

[109] Richir, *op. cit.,* 2008b, S. 180. Unsere, das Französische anpassende Übersetzung und unsere Kursivschrift.

Effekt so real ist, wie der eines wahrhaft Vorhandenen. Es eröffnet diese *Welt,* die, obwohl sie nicht hier mir präsent oder gegenwärtig ist, die aber gleichwohl ein *Horizont der Offenbarung* ist, der mir viel mitzuteilen hat. Heideggers Irrtum ist es unseres Erachtens nämlich, inzeniert zu haben, dass die Welt der Bäuerin in der Darstellung der Schuhe vorhanden wäre. Das ist der Grund, warum Sassen ihm vorgeworfen hat, „the use of the painting" missbraucht zu haben: „it is an abuse because the peasant woman is not evident in the painting".[110] Mit anderen Worten, was der Schuh der Bäuerin offenbart, ist keine gegenwärtige wahrheitsgetreue Welt. Eröffnet es eine Welt der Bäuerin, dann nur virtuell.

Zweitens können wir festhalten, dass die „Sache" – wir haben dies in einem phänomenologischen Rahmen als „die sogenannte metaphysiche *Wahrheit des Seins*" verstanden – in einem Bereich der Unbestimmbarkeit dank des Abstands liegt. Dies spiegelt das Wesen von Kunstwerken als jenes, welches soziohistorischen und kulturellen Kodifizierungen entkommt:

> Es ist so, dass auf diese Weise die Essenz der Kunst nicht in dem liegt, was unter sozio-historisch kultureller Analyse fällt – die Analyse von Codes – , sondern genau *in dem, was radikal davor flieht, in dem, was diese überschreitet,* indem es sie auf unerwartete und originäre Weise modifiziert, *in dem, was sie,* folglich, zur *Schieflage des Phänomens* als nichts Anderem als eines Phänomens macht.[111]

Wenn Kunst zu uns spricht, dann tut sie dies durch diese Essenz, die die Codes übertrifft – und wenn die Codes[112] übertroffen werden, dann genau darum, weil etwas an den Codes beim Künstler ein Gefühl der Unzufriedenheit (Unbefriedigung) hinterlässt. Während das Regime der Wahrnehmung eines von Entitäten, also einer *Gegenwart* ist, ist das der Kunst das einer „Sache", also *von Abwesenheit*, die unsere natürliche Einstellung überschreitet und sie in Frage stellt. Und

---

[110] Brigitte Sassen, *Heidegger on van Gogh's Old Shoes. The Use/ Abuse of a Painting*, in: Journal of the British Society for Phenomenology*, Bd.* 32, Nr. 2 (2001), S. 160–173*,* hier S. 160.

[111] Marc Richir, *La vérité de l'apparence,* in: Eliane Escoubas (Hrsg.), Dossier Art et phénoménologie, Nr. 7: La part de l'œil, ohne Ort 1991b, S. 229–236, hier S. 235: „C'est que l'essentiel de l'art n'est pas, de la sorte, dans ce qui releve de l'analyse socio-historico-culturelle – de l'analyse des codes –, mais *précisément dans ce qui y échappe radicalement, dans ce qui les transgresse* en les modifiant de manière imprévue et originale, *dans ce qui en fait*, donc, le porte à *faux du phénomène* comme rien que phénomène".

[112] Hier ist also als das Regime *des Glaubens* an die Alltäglichkeit, der wahrheitsgetreuen Haltung zur Realität, die man als Naivität bezeichnen kann. Dieser Glaube durchtränkt unsere Wahrnehmung, indem er sie im Voraus bestimmt.

genau diese schwer fassbaren, „unbefriedigenden"[113] Gefühle versuchen Kunstwerke ihren Empfängern, also Publikum und Zuschauern etc., zu übermitteln. Da all dies die Essenz der Kunst auf gewisse Weise schwer definierbar macht und sie (durch eine phänomenologische Reduktion und Epoché) auf das absolute Minimum des *Offensichtlichen* reduziert (denn anstelle einer Gegenwärtigkeit, die *ist,* haben wir eine *Abwesenheit,* die gegenwärtig ist – das *Offensichtliche* –), versteht Richir die Essenz der Kunst, also die „Sache", als nichts anderes, als ein *Phänomen.* Dies ergibt viel Sinn, wenn wir verstehen, dass das Phänomen, was auch als die Erscheinung gelten kann, selbst nicht auf das reduzierbar[114] ist, was in der Gegewart oder Identifikation gegeben ist – sei es real oder als eine Kopie.

Dieser Aspekt der Phänomenalität der Kunst betont die „Sache", die im Kunstwerk als „ästhetischer Moment" „perzipiert" wird und nicht nur einen rein metaphysischen[115] Moment, der von unserer Erfahrung getrennt ist. In einem bereits zitierten Aufsatz von 1991 übersetzte Richir *Wahrheit des Seins* mit *Die*

---

[113] Dies ist die Leistung des Abstandes, wodurch die affektive Dimension nicht mit sich übereinstimmt. Das Gefühl hinterlässt in dem Betrachter Spuren, die aber nicht mit ihm übereinstimmen.

[114] Richir schreibt in Bezug hierauf: „Wenn sich die Erscheinungen mit so vielen Tricks (Erscheinungen) den Bemühungen widersetzt haben, sie vom klassischen Denken zu reduzieren, […] liegt es daran, dass es in Erscheinungen oder Phänomenen immer etwas Irreduzibles gibt, das den Kräften der Vernunft (der widerspruchsfreien Identifikation) trotzt […] Wenn dies so ist, dann deshalb, weil die Erscheinungen diesen paradoxen Status des Erscheinens haben, ohne jemals bis zum Ende auf diese eine oder andere Erscheinung reduziert werden zu können, wo das Erscheinen sozusagen absorbiert worden wäre und dadurch aufgehört hätte, die Ordnung des Wahrseins zu „parasitieren", indem es sich durch eine fast teuflische Ambivalenz oder Multivalenz den Identifizierungskräften widersetzte." *(Ibid.* S. 230: „Si les apparences ont résisté avec tant de ruses (apparences) aux efforts de les réduire de la pensée classique, […] c'est bien qu'il y a toujours dans les apparences, ou dans les phénomènes, quelque chose d'irréducible, qui défie les pouvoirs de la Raison (de l'identification non-contradictoire) [….] S'il en est ainsi, c'est bien parce que les apparences ont ce status paradoxal d'apparaître sans jamais pouvoir se réduire, jusqu' au bout, à telle ou telle apparence où l'apparaître se serait pour ainsi dire résorbé, et aurait, par là, cessé de ‚parasiter' l'ordre de l'être-vrai en défiant, par une ambivalence ou une multivalence presque diaboliques, les pouvoirs de l'identification.").

[115] Richir ist nicht der einzige, der sich mit dieser Frage beschäftigt hat, wie das Metaphysische uns gegeben werden kann. Auch Lyotard stellt sich die Frage, wie das Absolute, das das Nichtdarstellbare erfasst, in der Kunst darszustellen ist. Das Nichtdarstellbare wird laut ihm in der negativen Darstellung der Imagination erfasst. Auch wenn das Nichtdarstellbare das Vermögen der Imagination überschreitet, gelingt es der Imagintion dieses Absolute auf eine negative Art und Weise zu spüren, wo sich das Absolute durch seine Gegenwart gibt (Cf. Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris: Galilée 1991, S. 153). Es ist also die Funktion der avantgardistischen Kunst zu zeigen, dass das Nichtdarstellbare, das nicht Vorstellbare Bestand hat. Ferner soll sie den Anspruch auf dominante klare Identiät

Wahrheit[116] *der Erscheinung.* Die Erscheinung überspannt den Bereich der Phänomenalität, wenn wir verstehen, dass die metaphysische Kategorie des *Seins* uns zugänglich ist, wenn dieses Sein in der „perzeptiven" Phantasia als die „Sache" eines Kunstwerkes „perzipiert" wird. In diesem Zusammenhang wird sie uns *ausschließlich* als *Phänomen* zugänglich. Deshalb ist sie darauf nicht reduzierbar. Für Richir kann diese Wahrheit nur Wahrheit durch Erscheinung, also *das Phänomen* sein, welches damit das Sein gleichzeitig in Klammern setzt. Durch das *Phänomen* ist das *Sein* verschoben. In diesem Zusammenhang ist die von Heidegger konstatierte phänomenologische Haltung realisierbar, wenn wir darunter die Befriedigung der Voraussetzung für phänomenologische Epoché und Reduktion verstehen – zumindest in ihrem vom Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl vorgeschlagenen Sinne. Obwohl Letzterer in seinen *Logischen Untersuchungen* eine Rückkehr zur Sache selbst gefordert hatte, die nichts anderes, als das „Phänomen" ist, wäre dieses Phänomen unmöglich *ohne 1) eine metaphysische Voraussetzungslosigkeit*, d. h. ein Ausklammern der metaphysischen Bedingungen des „Sein der Welt" (Sein) und „der Totalität der Entitäten" (Seiende) – Epoché[117] erfüllt diese Bedingungen – und ohne 2) die Eröffnung einer originären

der Wirklichkeit vernichten: „avant-garde art undertakes precisely the task that the imagination is compelled to perform in the experience of the sublime[…] it will ‚present' something though negatively; it will therefore avoid figuration or representation […]. It will enable us to see only by making it impossible to see; it will please only by causing pain" (David Benjamin Johnson, *The Postmodern sublime Presentation and its Limits*, in: Timothy Costelloe (Hrsg.), The Sublime: From Antiquity to the Present, New York: Cambridge University Press 2012, S. 118–131, hier S. 125. Sicher interessiert sich Lyotard nicht für die Gegebenheit des metaphysischen Absoluten als ein Phänomen, sondern dafür, wie die Idee des Erhabenen in einem postmodernen Diskurs in der Kunst zu artikulieren ist. Doch gibt es eine Gemeinsamkeit mit Richir: die Beiden gehen davon aus, dass auch das „Metaphysische" in der Erfahrung gegeben werden kann. Für Richir wird das Metaphysische hier als ein Phänomen gegeben, also als das, was Sinn hat.

[116] Die Wahrheit sollte nicht im klassischen Sinne verstanden werden, wie man sie seit Parmenides bis hin zu Heidegger in der Philosophie verstanden hat. Wahrheit markiert hier dementsprechend keine *Adäquation* und keine Übereinstimmung mit Sein. Die Wahrheit, die Richir vor Augen hat, ist eine, die danach strebt, über ihren metaphysischen Status hinauszugehen. Solch eine Wahrheit ist nur in Bezug auf Erscheinung und Phänomenalität möglich.

[117] Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* Bd. III/1, hrsg. Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, S. 63 [54].

transzendentalen Referentialität, die nur zum Sinn des Seins führt – die phänomenologische Reduktion (Hua III) erfüllt diese Voraussetzung.[118] Wir können nun sehen, wie Richirs Behauptung, dass das Phänomenologische notwendig für die Auflösung der Aporien des Metaphysischen ist, befriedigt wird. Indem er das tut, eröffnet er die Möglichkeit, wie die *Wahrheit des Seins* im Kunstwerk gegeben ist. Dazu folgt jedoch die Frage: Wie erhalten der Künstler und der Betrachter seines Werkes Zugang zur Konkretheit, die ein bestimmtes Kunstwerk vermittelt?

Diese Frage führt uns dazu, die letzte, oder auch die dritte Implikation der „Sache" zu verfolgen, welche im Bereich der Unbestimmtheit liegt. Dass die „Sache" dieses unstetige und ständig aufblitzende, flackernde Phänomen ist, das sich immer im Übergang zwischen einem Aufschwung und einem verdeckenden Verschwinden im Herzen des Kunstwerkes befindet, zeigt dann die Quelle der Inspiration des Künstlers, die *nicht konzeptualisierbar*[119] (ohne Begriff) ist, um das mit Kants *dritter Kritik* auszudrücken. Um dies zu verdeutlichen, merken wir noch einmal an, dass die Unbestimmbarkeit von einer Art Leere, Abwesenheit, Ruhelosigkeit ergriffen wird, die durch eine Art von Unbefriedigung die Einbildungskraft (um es in Kants Worten zu sagen) des Künstlers belebt. Sie setzt also die *Phantasia* in Gang. Dies ist für Richir ein Prozess der *Phänomenalisierung* oder der *Schematisierung,* bei dem, obwohl es weder eine Entität noch ein Nichtsein zu imitieren gibt, sich im Leib des Künstlers eine inchoative phänomenologische Sensibilität (eine Konkretheit, ein Phänomen) bildet, die er „perzipierend" imitiert, weder durch eine passive, spiegelnde Vermittlung (keine Kopie, kein Modell) noch von außen (keine Entität), sondern direkt von innen (*du dedans*) und auf eine aktive Weise. Wenn die Unbestimmbarkeit die Kraft des Geistes belebt und in Aktivität versetzt, bedeutet das, dass der lebendige Leib (corps vivant, d. h. die Leiblichkeit ist im Spiel) auch animiert wird – und dieser Prozess ist das, was einem Kunstwerk Leben und Leib gibt. Folglich schreibt Richir:

> Auch dort gibt es kein Kunstwerk ohne Horizonte der Unbestimmtheit und das, was der Leib des „Empfängers" von seiner Kinästhesie darin einbringt, wenn er in sie versunken ist, ist nicht von seiner realen Kinästhesie, die die Bewegungen des realen Körpers (Körper) begleiten, sondern von seinen Kinästhesien in der *Phantasia*, die sich auf einen Leib (corps vivant) in der *Phantasia*, auf einen *Phantasieleib* beziehen,

[118] Cf. Alexander Schnell, *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2019b. S. 51 f..

[119] Cf. Marc Richir, *Art et Artefact*, in Ciro Giordano Bruni (Hrsg.) Utopia 3: La question de l'art au 3ème millénaire, Paris: Germs 2002, S. 62–75, hier S. 69.

> der sozusagen nicht an einen realen Körper „gebunden“ ist und das, was wir normalerweise als psychischen, wenn man will auch, konkreten, immateriellen „Raum“ (und „Zeit“) bezeichnen.[120]

Was Richir hier phänomenologisch beschreibt, ist ein Bildungsprozess von ästhetischem Sinn, der von der Unbestimmbarkeit des Phänomens generiert wird, das sich im Leib des Künstlers zu erzeugen beginnt. Es ist sozusagen ein Aktivitätsprozess (*Kinästhesis*), der im Inneren der *Phantasia* stattfindet, die nicht denkbar ohne den Leib ist. Ein Kunstwerk zu betrachten bedeutet, diese Unbestimmbarkeit (Rastlosigkeit) zu erfahren, die der Künstler ausschöpft; doch für Richir ist dies undenkbar, würde der Leib nicht die *Phantasia* (*Phantasieleib*) mit Leben erfüllen – und all dies stellt für ihn eine psychische Aktivität dar. Dies zieht dann, wie sich herausstellt, eine sehr wichtige Konsequenz für den Empfänger nach sich, also den Künstler und den Betrachter oder Zuschauer: Denn damit ein Kunstwerk diesen Namen verdient, muss der Empfänger im *Phantasieleib* (mittels Introjektion oder Einfühlung) diese Rastlosigkeit auf direkte, aktive und nicht-spiegelnde Weise (für Richir die Bedeutung von *mimesis, active et du dedans, non-speculaire)* fühlen.

Wir zitieren an dieser Stelle sehr detailliert, um diesen sehr subtilen Standpunkt zu entwickeln:

> Auf diese Weise geht der Künstler schließlich durch seinen realen Leib (indem er ihn in die Tat umsetzt), aber genau das ist, was notwendig ist, damit der Leib der *Phantasia* ins Spiel kommt, der *Phantasieleib* im Spiel zum Einsatz gebracht wird, extrem flüchtig und beweglich, und durch die Unbestimmtheit seiner Nichtdarstellbarkeit, seine Schematisierung ohne Konzept und Kinästhesien in der *Phantasia* dieses Leibes in der *Phantasia* [gekennzeichnet ist], die alle spielen, indem sie dort gefühlt, aber nicht dargestellt werden, *hohl oder in Abstand* von Figurationen. Es ist dieser Leib in der *Phantasia*, der sich radikal nicht darstellbar und nicht figurierbar auf eine bestimmte Weise darstellt, sehr indirekt, trotz allem aber als das eigentliche Pulsieren des Lebens im Kunstwerk als Phänomen [...]. Aber jeder wahre Künstler offenbart anderen in einer Art absoluter Verlassenheit, die unmittelbar verwundbar ist, etwas von seiner Leiblichkeit an sich, die dennoch nicht figurierbar ist. Deshalb sind diese

---

[120] *Ibid.*: „Par là aussi, il n’y a pas d’œuvre d’art sans horizons d’indétermination, et sans ce que, en s’engouffrant en ceux-ci, le corps vivant (le Leib) du ‚récepteur‘ y apporte de ses kinesthèses, non pas de ses kinesthèse réelles, accompagnant les mouvement du corps réel (Körper) mais de ses kinesthèses en *phantasia*, relevant d’un corps vivant en *phantasia*, d’un *phantasieleib*, ‚non branché‘, pour ainsi dire, sur le corps réel, et constituant ce que l’on a d’habitude de nommer ‚l’espace‘ (et ‚le temps‘) psychiques, si l’on veut concrets mais immatériel.“

„Offenbarungen" immer prekär und wieder aufzunehmen, im Prinzip immer auf der Suche nach einer unmöglichen Vollendung.[121]

Bemerken wir zunächst im obigen Zitat die notwendige Funktion des Abstands – wir haben diesen hier betont –, ohne ihn aber zu kommentieren.

Für die restliche Passage können wir nur sagen, es ist die vom Künstler gespürte Mobilisierung der Unbestimmtheiten der *Phantasia* des lebendigen Leibes, die gleichermaßen *verantwortlich* für jedwede künstlerische Erfahrung ist und die vom Künstler in einem Kunstwerk *gefühlt* wird. Daher drückt der Künstler in seinem Kunstwerk diese Unbestimmtheit seiner *Leiblichkeit,* seines *Phantasieleibes* (es ist diese „*Leiblichkeit de l'oeuvre*", die Leiblichkeit des Kunstwerkes, die – obwohl infigurierbar – das lebendige Fragment der *Leiblichkeit* des Künstlers ist[122]) aus, von der gehofft wird, dass sie an den Enpfänger weitergegeben werden kann. Während der Betrachtung eines Kunstwerkes würde die *Wahrheit seines Seins* in der Erscheinung offengelegt werden, wenn der Betrachter mittels einer *aktiven, nicht-spiegelnden Mimesis von außen* diese erscheinende „Sache" in seiner „perzeptiven" *Phantasia* „perzipieren" könnte, die den Künstler rastlos gemacht hat und die seine *Phantasieleiblichkeit* dem Kunstwerk eingeprägt hat.

Wir werden Richirs oben angeführte Intuitionen im Folgenden bezogen auf bestimmte Kunstbereiche konkretisieren: Theater, Romane, Musik und Malerei. Dabei wird u. a. die Rolle der Leiblichkeit in der Kunstbetrachtung thematisiert

7.3.1.1 Im Theater

Das Theater stellt für Richir aufgrund der enormen Aufgabe, die vom Schauspieler verlangt wird, ein Paradox dar. Obwohl im Theater zwei Parteien mit spezifischen Leibkörpern in der echten Zeit und im echten Raum vorhanden sind – nämlich die Schauspieler und die Zuschauer –, so muss das, was in der

---

[121] *Ibid.,* S. 71. „Ce faisant, enfin, l'artiste passe par son corps réel (en le mettant en action), mais juste ce qu'il faut pour que vienne à jouer le corps de *phantasia,* le *phantasieleib* dans la mise en jeu, extrêmement fugace et mobile, et à travers les indéterminations de son infigurabilité, des schématisations sans concept et des kinesthèses en *phantasia* de ce corps en *phantasia* qui toutes jouent, en y étant *ressenties* mais non figurées, en creux ou à distance des figurations. C'est ce corps en *phantasia* qui, radicalement irreprésentable et infigurable, en vient à se figurer d'une certaine façon, tout indirecte, malgré tout, mais comme la pulsation même de la vie en l'oevre d'art comme phénomène […] Mais tout artiste véritable expose à autrui, dans une sorte d'abandon absolu immédiatement vulnérable, quelque chose de sa *Leiblichkeit* pourtant en elle-même infigurable. C'est pourquoi ces ‚expositions' toujours précaires et à reprendre, sont en principe toujours en quête d'un accomplissement impossible."Meine Kursivschrift.

[122] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 258.

Realität gegeben ist, dennoch mittels einer Art Fiktion oder Intrige umgangen werden. Und an genau diesem Punkt werden die enorme Aufgabe des Schauspielers und das Paradox des Theaters konstituiert: Talentierte Schauspieler sind dazu in der Lage, sich selbst auszulöschen und ihre Rollen (wie z. B. *Okonkwo* von *Things Fall Apart*) zu verkörpern. Dies wird erreicht, wenn der Schauspieler – trotz seines Leibkörpers und dessen Kinästhesie – dem Leib des Charakters (die Figur oder Hauptfigur usw.), den er verkörpert, wortwörtlich seinen Leib leiht, um dessen Elision zu bewirken – jedoch weder durch irgendeine Figuration in der Wahrnehmung, noch in der Imagination. Infolgedessen ist es – obwohl der Schauspieler auf der Theaterbühne erscheint – der Charakter, der gleichwohl in der „Präsenz ist…ohne je gegenwärtig zu sein."[123] Das ist eine Art zu sagen, dass der Charakter in seiner „Anwesenheit" *da* ist, obgleich er in einer echten Räumlichkeit-Zeitlichkeit *abwesend* ist. Wenn der von einem bestimmten Schauspieler verkörperte *Okonkwo* nun aber weder im realen (Objekt der Figuration in der Wahrnehmung), noch im imaginären (Kopie der Figuration in der Imagination) räumlich-zeitlichen Sinne gegenwärtig ist, wie ist er dann in seiner „Präsenz bzw. Anwesenheit" da? Wir zitieren eine Passage, um zu zeigen, wie Richir auf diese Frage antwortet, wobei das Wort „*gegenwärtig*" sich auch als *anwesend* übersetzen lässt:

> Auf diese Weise ist die Romanfigur, wenn sie vom Schauspieler gut „verkörpert" wird, nicht in einem intentionalen Akt der Wahrnehmung oder der Imagination *gegenwärtig*, er ist in Präsenz in der *Phantasia,* d. h. in sich selbst anschaulich nicht darstellbar. Und wenn er dort ist, in der *Präsenz*, aber nicht *gegenwärtig*, und da es einen Schauspieler erfordert, um sie zu „verkörpern", ist er dennoch Gegenstand einer „Perzeption", in einem anderen Sinne dieser beiden phänomenologischen Begriffen in Klammern, […] in dem, was Husserl treffend als „perzeptive *Phantasia*" bezeichnet.[124]

Der Modus der Präsenz des Charakters in der räumlich-zeitlichen Welt des Theaters ist daher *virtuell*, denn diese Präsenz entstammt einer Realität, die sich nie in einem intentionalen Akt der Wahrnehmung befunden hat und dort auch nie sein wird (außer wenn sie in die Imagination *umgesetzt* wird), sondern aufgrund des

[123] Richir *op. cit.,* 2003, S. 27.

[124] *Ibid.*: „De la sorte, puisque le personage, s'il est bien ‚incarné' par le comédien, n'est pas présent dans un acte intentionnel de perception ou d'imagination, il est en présence, comme en lui-même intuitivement infigurable, dans la phantasia. Et s'il est là, en présence, mais non présent, et puisqu'il faut le comédien pour l' ‚incarner', il est quand même l'objet d'une ‚perception', en un autre sens de ces deux termes guillements phénoménlogique, […] dans ce que Husserl nomme fort bien une ‚phantasia perceptive'."

Abstandes in einem Übergangsraum der „perzeptiven“ *Phantasia*, wo der Charakter, obwohl er „perzipiert“ wird, dennoch nicht in der Weise eines Körpers oder Dings erlebt wird. Vielmehr ist die Präsenz, die *da* ist, die einer „Konkretheit“ oder „Sachlichkeit“ des Charakters, der sich die „perzeptive“ *Phantasia* öffnet. Winnicott folgend, treibt der Charakter nun im Übergangsraum zwischen Realität und Phantasia. Seine Realität als „echte“ wäre aufgehoben.

Es bedarf einer enormen Arbeit talentierter Gewissenhaftigkeit vonseiten des Schauspielers, all dies zu erreichen; dazu in der Lage zu sein, den Charakter mittels Selbstelision zu verkörpern und dadurch die reale Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Charakters zu bewahren. Um dies zu erreichen, muss er die imaginäre Repräsentation, die sonst den Charakter darstellen würde, nicht spiegelnd imitieren, sondern er muss den Charakter, der in der Tat außerhalb des Theaters vielleicht niemals existiert hat, noch jemals existieren wird, mittels Einfühlung *fühlen* und dadurch *eine aktive und nicht-spiegelnde Mimesis von innen* bewirken. Dadurch, dass er dies in der Tiefe der *Phantasieleiblichkeit* vollzieht, welche an sich die Affektivität ermöglicht, erhält er unmittelbar Zugang zur Interiorität des Charakters: Dessen Emotionen, Affektivität, Mimik, Gestik, Sinn, Empfindsamkeit, die nun für sich die Wunder des Theaters vollbringen. Wenn der Schauspieler gewissenhaft ist und es schafft, nicht aus der Rolle zu fallen und diesen inneren Zugang zum Charakter in ein spiegelartiges Abbild zu transponieren – in welchem er beispielsweise die Struktur seines persönlichen *Phantasmas* narzisstisch in seinen Charakter (z. B. Okonkwo) projiziert und den Zuschauer dadurch dazu bringt, sich den Charakter, der vermittelt wird, in der Imagination anschaulich darzustellen –, dann ist er in der Lage, den zweiten Teil der Aufgabe zu vollbringen: Diese besteht darin, die Zuschauer in das virtuelle, räumlich-zeitliche Theater zu transponieren, wo der Charakter wahrhaftig und wirklich lebendig ist und sie ihn so in ihrer entsprechenden „perzeptiven“ *Phantasia* „perzipieren“ könnten, wenn ihr Leib ihre *Phantasiai* zur Aktivität mobilisiert. Sie (die Zuschauer) sind ihrerseits erfolgreich, wenn sie fähig sind, den Charakter – in diesem Fall Okonkwo – als real zu *fühlen,* obwohl dieser niemals exisitiert hat, noch jemals exisitieren wird.

7.3.1.2 In Romanen

Das Paradox des Theaters verlangt dem Schauspieler die enorme Arbeit ab, sich selbst in seinem Leibkörper „auszulöschen“ und seine Charaktere und Figuren zu verkörpern, die – obwohl nicht im Leibkörper gegenwärtig – durch ihre Abwesenheit in der Präsenz (im Leib) sind. In der Literatur entfällt diese Bürde nun auf den Schriftsteller und in der Konsequenz auch auf den Leser, deren Aufgaben es sind, die Charaktere *lebendig* und ansprechbar zu machen. Wenn der Autor sehr

talentiert ist, gelingt es den Charakteren in den meisten Fällen, sogar *lebendiger* zu werden, als die Menschen, denen wir im Alltag begegnen, die jedoch unter Umständen sozusagen in gewisser Weise *leblos* für uns sind. Wenn dies wahr ist, dann darum, weil die Natur des Romans ihnen mehr Freiheiten von den Konventionen gewährt, die das Theater (dessen *reales* räumlich-zeitliches Moment und audio-visuelle Analysen und Interpretationen) einzuschränken scheinen. Und in genau dieser Freiheit von Kodifizierungen liegt die gewaltige Arbeit des Autors. Die Freiheit von Verschlüsselungen soziokultureller und historischer Beschränkungen (es ist uns bewusst, dass Romanautoren diese auf neue Art interpretieren und deren Elemente in ihre Werke einfließen lassen) lässt sich in die Freiheit der *Phantasia* übersetzen. Wie Richir anmerkt, wird der *perzeptiven Phantasia* im Roman eine größere Freiheit erteilt, wenn wir dies mit den restriktiven Konventionen des Theaters vergleichen.

Mit der relativen Befreiung von Kodifizierungen verbunden ist auch (das) Leben, welches in der *Phantasia* belebt werden muss. Dieses Leben ist sozusagen der Kern des Romans, obwohl es gleichzeitig kompliziert ist. Hiermit meint Richir das Leben der Romanfiguren. Sie müssen ins Licht des Lebens kommen. Jedoch ist dies aufgrund ihrer Natur kein einfaches Unterfangen. Wie wir hier sehen, ist die Aufgabe daher im Angesicht dieses Lebens, das er schaffen muss, nicht nur für den Schauspieler, sondern auch für den Autor gewaltig: Die Charaktere in ihrer Raffiniertheit lebendig werden zu lassen. Wie soll dies also geschehen? Es sieht so aus, als wäre der Romanautor ein Schöper von Leben und, um dies zu tun, muss er sie (die einzelnen Leben) ausdenken und jene Leben anhand der Darstellungt in Codes und in Entwürfen organisieren, als wäre er der eigentlichen Erfinder jene erfundenen Charaktere. Oder er wusste im Voraus von diesen Charakteren und zwar so, als ob sie schon da wären, wofür er nur seinen Stift über das Papier gleiten lassen und jedem von ihnen seine entsprechende Rolle zuweisen muss. Im Gegensatz dazu ist Richir der Meinung, dass kein Romanautor, der dieser Bezeichnung würdig ist, ein Erfinder in diesem Sinne ist; vielmehr erlaubt er den Charakteren, in der Instabilität ihres Entstehens in der „perzeptiven“ *Phantasia* durch ihn hindurch zu fließen, wodurch sie zum Leben erweckt werden und ihre eigenen Leben führen; einem Leben, das nur ihnen allein eigen ist und welches wir nur flüchtig erblicken[125] können. Die einzige und gleichzeitig überwältigende Aufgabe des Schriftstellers ist es, diesen Leben, die sich in ihm bilden, inmitten all ihrer Alternativen und Unbestimmtheiten zu folgen. Aus diesem Grund haben wir behauptet, dass die Charaktere (Figuren) in einem Roman kompliziert sind. Das heißt, dass die Leben sich in

[125] Cf. *Ibid.*, S. 29 f.

der „perzeptiven" *Phantasia* des Autors selbst entwickeln müssen, und dass er, wenn er sorgsam ist, es vermag, diese Entwicklung zu spüren (einzufühlen) und ihnen freien Lauf zu lassen. In Richirs Augen werden die Romanfiguren und deren Leben dem Autor und den Lesern schlicht aufgezwungen, obwohl dies *niemals* als eine Art von Passivität verstanden werden sollte. Dies wird im Folgenden deutlich werden.

Es ist sehr offensichtlich, dass Romanautoren eine Art von leiblicher Affektivität und die Triebkraft der *Phantasia* benötigen. Was wir in Bezug zu einem späteren Teil von *Du Rôle de la Phantasia au Théâtre et dans le Roman* die „Leben der Romanfigur" nennen, hat Richir als nichts anderes, als die „Bewegung der Seele" verstanden, die er weithin mit „den Labyrinthen der Affektivität gleichsetzt, wo die Affektionen aufs Engste mit der *Phantasia* und somit mit den *‚perzeptiven‘ Phantasiai* verbunden werden."[126] Wir verstehen nun, wie gewaltig diese Aufgabe ist, was vonseiten des Schriftstellers notwendig ist, um in die intime Tiefe der Seele) der Figuren einzudringen, die in seiner eigener Seele auftauchen und wieder verschwinden. Es ist der Verdienst der Phänomenologie, diese fast unmögliche (unmöglich aufgrund ihrer Aporien, unmöglich auch weil die Seele des anderen mir nicht im Original gegeben werden kann) Aufgabe der *Fremderfahrung* (dem Anderen zu begegnen) in der Begegnung artikuliert zu haben, obwohl das, was wir hier haben kein konkretes *Subjekt* wie z. B. *Okonkwo* mit seinem Leibkörper in einem *realen* räumlich-zeitlichen Moment ist, mit dem *ich* als ein anderes Subjekt mich auf leibhaftige Weise (leibhaftig in Körper und Seele) identifizieren, sprechen oder in Verbindung setzten könnte. Denn die Phänomenologie bietet uns – und Richir hat dies in vielen seiner Arbeiten thematisiert – als einzigartige Möglichkeit zur Begegnung die Einfühlung als einzigen möglichen Zugang zur intimen Tiefe des Anderen, auch wenn dieser Zugang gar nicht im Original geschieht. Wenn der Autor daher *in* das Leben *einfühlt,* das sich in ihm entwickelt, dann weil die *Einfühlung* ausgelöst wird, die nichts anderes ist, als die Imitation dieses Lebens, das in ihm in einer Weise der *nicht-spiegelnden und aktiven Mimesis von innen* heranwogt und verschwindet; ein Leben, welches nie gewesen ist und nie sein wird. Und nur auf diese Weise, durch die Mobilisierung seines Leibkörpers inklusive seines Stiftes, könnte er die Figuren im Verhältnis zueinander, in und über einen Körper hinaus (den Körper, auf welchem er es artikuliert: Zeilen und Seiten eines Buches) zum Leben bringen. Diese Leistung ist notwendigerweise eine leibliche und impliziert den *Phantasieleib*, weshalb sie eine Aktivität, aber nie eine Passivität ist.

---

[126] *Ibid.,* S. 31.

Aber wie sollen die in einem leiblosen, toten Körper vergrabenen Figuren leben? Es bedarf einer Aktivität, um dies zu erreichen, in ihrer Essenz vergleichbar mit der Aktivität der Lebenden, wenn sie ihrer Lieben gedenken, sie wieder aufleben lassen und deren „Präsenz" (also deren Abwesenheit) spüren. Obwohl diese Aktivität sich sogar bis auf den *Leibkörper* erstreckt, beispielsweise, wenn sie die Gräber besuchen und die Pflanzen dort pflegen, so ist es doch der *Leib,* der hier am aktivsten ist. In gleicher Weise bedarf es nicht nur der materiellen Aktivität des *Leibkörpers* der Lebenden im Öffnen und Aufschlagen von Büchern und Entstauben der Regale und Einbändege, sondern es bedarf des Dialogs mit ihnen (den Büchern). Daher benötigen Romane die Leiber von Lesern, wenn sie lebendig werden sollen; wenn ihre Figuren zu uns sprechen sollen, uns etwas sagen sollen: Die Entfaltung dieser oder jener „Sache" oder Konkretheit, und uns in eine bedeutsame Diskussion zu verwickeln. Die Bürde, die dem Schauspieler im Falle des Theaters zufiel, oder dem Schriftsteller beim Schreiben, wird nun auf den Leser ausgedehnt und dies bringt all die Paradoxien und Intrigen mit sich, die hier im Spiel sind. Dies ist keine kleine Aufgabe, denn sie erfordert die Sorgfalt eines vorsichtigen Lesens, um dazu in der Lage zu sein, die von der „*perzeptiven*" *Phantasia* des Autors gewebten Leben zu durchdringen. Zu diesem Zweck muss sein Leib seine *Phantasia* mobilisieren, wenn es dem Leser gelingen soll, mittels *Einfühlung* die „Präsenz" (in unserer Terminologie die Unbestimmtheit oder Abwesenheit) der Leben zu *fühlen,* die, *hinc et nunc*, von den Figuren gelebt werden, obwohl diese Leben nie wirklich waren und nie sein werden. Dies ist an sich die Durchführung einer Art von Aktivität, der Imitation, die der des Schriftstellers (*auf nicht spiegelnde und aktive Weise von außen*) ähnelt.

Wenn es des küstlerischen Könnens (oder seines Stils, der in der Unbestimmtheit seiner „perzeptiven" *Phantasia* gefühlt und artikuliert ist) oder der Leiblichkeit des Leibes (des Autors) bedarf, um die Charaktere seines Romans jenseits des Körpers von Zeilen und Seiten zum Leben zu bringen, dann erfordert es ebenso – obwohl nicht in genau gleicher Weise – die gewissenhafte Aktivität der Leiblichkeit des Leibes des Lesers (seine „perzeptive" *Phantasia*), um ihn anzuleiten, diese Leben, die (sich) selbst leben zu *fühlen.* Gewissenhaft daher, weil das Leben, welches erweckt wird, nicht in den intentionalen Akt der Imagination transponiert werden darf, „da dies" in Richirs Augen „die eigene Bewegung der Prosa unterbricht und das in der anschaulichen Figurierungen der Imagination trivialisiert, was nur in der *Phantasia* leben könnte."[127] Es ist die Imagination, die uns eine Kopie oder ein Portrait des Lebens, von dem wir lesen (z. B. von Okonkwo) in dieser oder jener physischer Form vorschlägt. Aber für

[127] *Ibid.,* S. 30.

uns kann diese Figur, wie jede andere Figur aus *Things Fall Apart* oder aus jedem anderen Roman, nur ein Rätsel bleiben, denn keine Kopie oder kein Portrait dieser besagten Figuren, die uns vorgeschlagen würden, wären für uns befriedigend; sie würden uns im Gegenteil falsch erscheinen und uns mit ihrer (geistigen) Armut schockieren. Der Grund dafür ist für Richir, dass es vieler Unbestimmtheiten bedarf, um die *Phantasia* zum Leben zu bringen.[128] Im Zeitalter der audiovisuellen Revolution könnte es ungeheuer verlockend sein und dadurch die Aufgabe des Autors oder seines Lesers vergrößern, wenn sie die *nicht-spiegelnde Aktivität des Geistes von innen* aufgeben und auf audiovisuelle Adaptionen oder Auszüge wissenschaftlicher Handbücher (also auf Modelle) zurückfallen – was bedeutet, in die Falle der Positionalität zu tappen –, um dieser „Sache" Sinn zuzuschreiben, die nur eine leiblich-affektive Erfahrung in der *Phantasia* verstehen könnte.

Wir zitieren Richir diesbezüglich:

> Es gibt daher in der Kunst des Romans eine ganze äußerst komplexe Alchemie, von der es tatsächlich notwendig wäre, die Analyse fast *ganz von vorn* wieder anzusetzen, in jedem Fall abseits von klassischen, sprachlichen, semiotischen oder psychologischen psychoanalytischen Theorien. Das heißt, ausgehend von der richtig verstandenen *Phantasia* und dem Leben der Leiblichkeit und von der Affektivität, ist die *Phantasia* in Wirklichkeit untrennbar von diesem.[129]

Richirs Aufruf für eine Rückkehr zur *Phantasia, Leiblichkeit und* Affektivität geschieht vor dem Hintergrund einer modernen Abhängigkeit von Kommentaren, wissenschaftlichen Analysen, Handbüchern, Wörterbüchern und Modellen, Hinweisen.[130] Diese Abhängigkeit von Hilfsmitteln führt nur dazu, dasjenige Leben zu zerstören, welches anhand der reichen und komplexen „Sachen"

[128] Cf. *Ibid.,* S. 30 f.

[129] *Ibid.,* S. 31 f.: „Il y a donc dans l'art du roman toute une alchimie extrêmement complexe dont il faudrait en fait reprendre l'analyse presque *ab ovo*, à l'écart en tout cas des théories classiques, linguistiques, sémiotiques ou psychologique (psychanalytiques). C'est-à-dire à partir de la *phantasia* correctement comprise et de la vie propre de la Leiblichkeit et de l'affecttivité dont la *phantasia* est en réalité indissociable."

[130] Entgegen dieser Umstände sehen wir, dass wir die *Verzögerung* und die *Undurchsichtigkeit* einer Idee (der „Sache") in der stillen Interiorität unseres Geistes verstehen können – wo Worte oder sogar deren Bezüge jedes Mal scheitern und überflüssig werden. Dass das geschriebene oder geäußerte Wort ausschließlich in der *Phantasia* verstanden wird, impliziert, dass man es nie als Abbild eines Objekts verstehen kann. Die nötige Beziehung zwischen einem gesprochenen oder geschriebenen Wort und seinen Bezügen herzustellen, als ob es ein Abbild der Repräsentation des Referenzobjektes sei, würde bedeuten, im „Register der symbolischen Institution der Sprache" gefangen zu sein, wo ein Bezeichnendes absolut ein Bezeichnetes impliziert; wo Intentionalität von der Bedeutung für ein Subjekt ansetzt,

(Richirs Sprachverwendung schreibt dieser „Sache“ nun eine „Alchemie“ zu) erlebt würden, die jedes Kunstwerk offenbart. Dies bedeutet folglich das Ende der Diskursivität der Leben der Figuren, deren Auftauchen der Autor ermöglicht hat. Es ist dieser Prozess, der Kunstwerke impotent macht, sodass sie uns nicht mehr aus unserer intimen Tiefen heraus ansprechen können.

7.3.1.3 In der Malerei

In der Malerei findet auch die Leiblichkeit der *Phantasia* ihr Echo als das eigentliche Unbestimmte. Im folgenden Abschnitt erlauben wir uns, ein Beispiel aus der Kunst zu geben. Es handelt sich dabei um das Verstehen von Gemälden, z. B. wenn man sie betrachtet oder sie „produziert“.

In Hua XIII ist Husserl der Meinung, dass das „Ich“ während der Betrachtung eines Kunstwerks „nicht intuitiv“ „mit den Bildern“ konstituiert wird, obwohl das „Ich“ vor dem Gemälde ist. Husserl meint dabei, dass dieses „Ich“, welches zum Bildaspekt gehört, nicht eindeutig konstituiert ist. Er fragt also: „Aber ist es nicht notwendig?“ – und antwortet sofort mit der Schlussfolgerung, dass ein *Phantasie-Ich*, also das „Ich“ und die Leiblichkeit während der Betrachtung eines Kunstwerks impliziert sind. Richir wird diesen letzten Gedanken wie wir bald sehen werden ein wenig modifizieren:

> Es ist eben ein pures Phantasie-Ich, mit einer unbestimmten Leiblichkeit, einer unbestimmten Persönlichkeit, bestimmt nur durch die Akte der Betrachtung, der Aufmerksamkeit, das Haben der Aspekte, das Erleben der vom Künstler mittels des Bildes erregten Stimmungen. Das Ich ist unbestimmt, wie ja auch Phantasieobjekte unbestimmt und nur nach gewissen Seiten bestimmt sind – so unbestimmt, dass man nach ihrem näheren Wie gar nicht fragen kann. So kann ich auch nicht fragen, was für einen Leib der Bild-Zuschauer hat etc.[131]

---

das auf ein „vorhandenes Objekt“ gerichtet ist. Dies würde das Ende jeglicher „Unbeständigkeit des gesprochenen Wortes“ bedeuten. Diese Haltung findet man unter Linguisten, für die linguistische Äußerungen den korrekten Gebrauch und die korrekte Anwendung innerhalb eines bestimmten linguistischen Systems (wie Igbo, Frazösisch oder Deutsch) beinhalten. Und wenn wir uns nun an solch eine Haltung anpassen, dann wäre es nicht länger notwendig, uns Kunstwerken, Poesie, Gemälden, Musik, Tanz etc. zu widmen, denn die Lebendigkeit, die mit ihnen einhergeht, das Spontane und die Unerwartbarkeit, die beteiligt sind, wären tot. Ganz im Gegenteil sind gesprochene und geschriebene Worte aber immer offen für das Herausströmen affektiver Sinne, die ihnen innewohnen.

[131] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana,* Bd. XIII, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff 1973a, S. 300 f.

Die erste, von Husserl selbst bestätigte Schwierigkeit ist es zu verstehen, „was für einen Leib der Betrachter des Kunstwerkes hat.“ Die Zweite betrifft seine Bemühungen zu verstehen, was an diesem Akt beteiligt ist und was nicht, denn er schwankt zwischen der Beteiligung des Selbst oder der Persönlichkeit des Phantasieobjektes und des Leibes. Drittens dürfen wir laut Richir nicht vergessen, dass Husserl oft die *Phantasia* mit der Imagination verwechselt, sodass man nicht weiß, wann er das eine oder das andere meint und wann die *Phantasia* ein Objekt besitzt oder nicht.

Zusätzlich zu diesem oben beschriebenen Problem kommt Richir auf den oben zitierten Abschnitt bei Husserl zurück und kommentiert ihn ausgiebig. Seine These ist es, zu zeigen, dass das, was im Kunstwerk betrachtet wird, der unbestimme Phantasieleib des Künstlers ist. Zunächst stellt Richir den Hintergrund dieser Passage bei Husserl klar – dass dieser sich Gedanken um die Unterscheidung zwischen dem „Ich“ der tatsächlich gegebenen Welt und des Phantasie-„Ichs“ gemacht hätte. Unter Bezugnahme auf die oben angeführte Passage schreibt Richir der *Phantasia* eine unendliche Unbestimmtheit zu. Für ihn sticht dabei diese Unbestimmtheit am Phantasieleib hervor. Wir finden diese etwa im Tagträumen (*rêverie éveillée*) oder auch in der symbolisch gestifteten *Phantasia* des Malers vor. Denn obwohl dieses Gemälde vor mir tatsächlich vom Maler gemalt wurde, indem er es durch Anwendungs seiner Körperding (*corp-chose* – zum Beispiel seine Arme und Hände – wie Richir es bezeichnet) hergestellt hat und, obwohl dieses Gemälde von einem Betrachter durch die tatsächlichen Organe (seine Augen zum Beispiel) wahrgenommen wird, wurde das Gemälde in Wirklichkeit *vom unbestimmten Leib des Künstlers* „produziert“, mit seinen Stimmungen, die den unbestimmten Leib durchdringen. Gleichzeitig wird das Gemälde in Wirklichkeit vom unbestimmten Leib des Betrachters apperzipiert.[132]

Richir denkt also in Bezug auf den gesamten Absatz, mit dem Husserl sich in Hua XIII, n. 10 beschäftigt, dass die unbestimmte Leiblichkeit, die beim Künstler im Spiel ist, auf den Gemälden intuitiv für die Apperzeption des Betrachters eingeprägt ist und nicht das „Ich“, wie es bei Husserl erscheint. Wir wollen ergänzen, dass Husserl unschlüssig darüber bleibt, ob das „Ich“ oder der Leib im Spiel ist. Richir zufolge ist die Einprägung des Leibes der *Phantasia* in den Gemälden, wenn es um die Partizipation während des Betrachtens und der Erfahrung eines Kunstwerkes geht, möglich, wenn der Leib nicht unflexibel und unelastisch ist. *„Das“, was das Kunstwerk mir zu sagen hat* – „das“ ist nichts anderes als die Leiblichkeit und die Phantasia (Phantasieleiblichkeit) des Künstlers –, ist also nicht durch eine anschauliche Darstellung des Gemäldes gegeben und durch den

[132] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 261.

Betrachter apperzipiert. Die Natur des „das“ von Kunstwerken mobilisiert die Unbestimmtheit der Leiblichkeit des Betrachters.[133]

Wenn dies nicht der Fall wäre, wie könnten wir dann die unendlich vielen Arten der Zugänge (und Erlebnisse von) zu Kunstwerken erklären? Wenn dies nicht der Fall wäre, wie kann es dann sein, dass Kunstwerke eine unendliche Vielfalt von Gefühlen und Aktivitäten in seinen Betrachtern auslösen? Die Leiblichkeit der *Phantasia* muss diesen Anforderungen entsprechen, gemäß denen die Erfassung der vielen Schattierungen eines Kunstwerks, das Wesen, das es zu kommunizieren versucht, ermöglicht werden kann.

7.3.1.4 In der Musik

Richirs Entwicklung einer Phänomenologie der musikalischen „Wahrnehmung“ entstand aus dem Bedürfnis heraus, deren Verständnis bei Husserl als Wahrnehmung aufeinanderfolgender Töne in der originären Gegenwart abzuklären – dies im Kontext eines inneren Zeitbewusstseins – was wir im Folgenden kurz zusammenfassen werden: Husserls Vorstellung von Zeit wurde ausgehend vom Begriff eines originären Gegenwartsfelds entwickelt, welches sich in drei unterschiedlichen Phasen artikuliert, nämlich einem Jetzt, einer Retention und einer Protention. Später an anderer Stelle, ab ca. 1917/18, nannte er dieses Feld eine „lebendige“ oder „strömende Gegenwart“[134] – eine orientierende prä-temporale Zeit, da sie simultane Zeit-Punkte aufbaut.[135] Unabhängig davon, welches Konzept benutzt wurde (sei es die originäre Gegenwart oder die strömende Gegenwart), sind die drei Phasen zwangsläufig miteinander verbunden, sodass deren Trennung voneinander nur theoretischer Natur ist. Der Nullpunkt dieser Zeitorientierung im originären Gegenwartsfeld ist die Urimpression, die in jedem Moment gegeben ist und die dennoch ohne einen Übergang in die Vergangenheit undenkbar ist. Die lebendige Gegenwart ist nicht nur im Besitz des Horizonts der Vergangenheit, sondern auch der Erwartung, welche man sich in Bezug auf ein zukünftiges Ereignis vorstellen kann (wir beziehen uns nicht auf die Protention, sondern auf eine sekundäre Erwartung). Für Husserl sind diese beiden Horizonte leer, da ihre Inhalte ihnen nicht innewohnen also nicht immanent sind. Man muss ihnen folglich eine Transzendenz einräumen.

---

[133] *Ibid.,* S. 262.

[134] Diese strömende Zeit wurde von der immanenten, aber objektiven Zeit unterschieden, die sich selbst an Zeitpunkten orientiert. Ihr spezieller Status lässt sich zur prä-phänomenalen, prä-immanenten Temporalität zurückverfolgen. All dies unterstreicht ihre Prä-Temporalität.

[135] Cf. Ralph, Becker, *Sinn und Zeitlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 62.

Aber da die originäre Gegenwart ohne den Bewusstseinsakt unmöglich ist, durch welche die Bestimmungen der Objekte verwirklicht werden, werden diese Bestimmungen zu einzelnen, voneinander abhängigen Jetztpunkten und durch die Horizonte von Retention und Protention artikuliert, die die Jetztpunkte umgeben. In seiner *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* spricht Husserl von einem immer auftretenden neuen „Jetzt" eines Ablaufmodus, das sich jedoch kontinuierlich in eine Vergangenheit verwandelt; dies schließt eine protentionale Erwartung nicht aus. Husserl veranschaulicht diese Idee anhand der Analogie des Tons:

> Jeder Ton hat selbst eine zeitliche Extension, beim Anschlagen höre ich ihn als jetzt, beim Forttönen hat er aber ein immer neues Jetzt, und das jeweilig vorangehende wandelt sich in ein Vergangenes. Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, so konstituiert sie sich in einem Aktkontinuum, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einem weiteren Teil Erwartung ist.[136]

Wie könnte also ein Bewusstseinskontinuum aus einzelnen, diskreten und unabhängigen Jetztpunkten so realisiert werden, dass Veränderungen, Folgen und vergehende Zeit existieren? Damit ein Bewusstseinskontinuum entstehen kann, muss „das Modell von Retention und Protention […] dem Rechnung tragen, indem es jedes im Bewusstseinsverlauf fixierbare Jetzt so charakterisiert, dass es in sich ein Kontinuum bildet."[137] Auf diese Weise stellen beide *Bestimmungen* das Bewusstseinskontinuum sicher.

Angesichts der Tatsache, dass bei Husserl die Urimpression in einem „Jetzt" passiert, die eine leere Retention und leere Protentionen umfasst. Darin wird die Einheit der intentionalen Bedeutung begründet. Richir sieht darin die Privilegierung eines „Jetzt" (verstanden als „Gegenwart") in der von Husserl vorgeschlagenen originären „Gegenwart". Und diese Privilegierung ist es, die Richir in Frage stellt. Für ihn wird das Phänomen in genau solch einer Struktur der Temporalität in der Gegenwart deformiert. Er ersetzt die Struktur mit einer anderen, die in der *Phantasia* wurzelt und der er jegliches gegenwärtiges „Jetzt" abspricht („*Temporalisation en présence sans présent assignable*"). Es lohnt sich an dieser Stelle anzumerken, dass diese Struktur der Zeitanalyse von Husserl mit einer symbolischen Zirkularität belastet ist, da es sich dabei um den gleichen

---

[136] Edmund Husserl, *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2000b, S. 19.

[137] Sonja Rinofner-Kriedl, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg & München: Alber 2000, S. 259.

„Jetzt"-Ton handelt, der immer "mit *kontinuierlicher Wiederkehr* auf der *Flucht* ist"[138] – als ob sich die Aufeinanderfolge von Tönen von einer Gegenwart zu einer anderen in ewiger Wiederholung dieser Gegenwart bewegen würde, und als ob Übereinstimmung ihre einzige Begabung wäre. Wir zitieren diesbezüglich Richir:

> Wenn wir in der Tat zugeben, dass sich die Sukzession in der Zeit konstituiert, indem sie sich in aufeinanderfolgenden Gegenwarten verzeitlicht, aber jedes Mal gegenwärtig mit Protentionen gegen die Zukunft und Retentionen gegen die Vergangenheit versehen ist, wenn wir weiter zugeben, dass die Gegenwart nur lebendig ist, wenn es sich um eine Urimpression oder eine Urempfindung handelt, die hier nur aus diesem oder jenem jetzt wahrgenommenen Klang möglich sein kann, dies impliziert, dass die Gegenwart dieses oder jenes Klangs sowohl ursprünglich die des bereits Vorhandenen „Da", des vorweggenommenen, als auch des noch vorhandenen „Das" in der perzeptiven Gegenwart ist, wobei die Gegenwart ihrer maximalen Intensität für das Bewusstsein entspricht. Dies wirft jedoch ein doppeltes Problem auf[…].[139]

Wenn es dabei – wie Richir behauptet – ein Problem gibt, dann beinhaltet es auf jeden Fall das Metaphysische. Richirs entscheidendster Beitrag besteht in einer Destabilisierung, bzw. Unterbrechung der Abfolge von Tönen, die in der metaphysichen Bezeichnung eines immer „Gegenwärtigen" (schon dort, bereits erwartet und immer noch dort) gegebenen ist. Was also destabilisiert ist, ist die „Gegenwart." Dieser „Gegenwart" schreibt er stattdessen eine Leere zu. Dies ist eine Leere, die permanent auf der Suche nach Bedeutung ist, die sich jedoch nie verwirklicht, da sie nichts Anschauliches erblicken und darstellen kann. Daher existiert solch eine metaphysische „Gegenwart" für Richir nicht. Was wir stattdessen haben, ist eher eine „Präsenz" ohne Gegenwart. Musik zu erfahren bedeutet nicht, eine Abfolge von Tönen wahrzunehmen, die in der Gegenwart verwurzelt und gegeben sind. Wenn wir keine „Gegenwart" haben, dann ist das, was wir „perzipieren", bzw. im Vorgang der Temporalisierung von Musik haben, keine Wahrnehmung (noch ist es eine Imagination) im klassischen Sinne, da Musik

---

[138] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 200.

[139] Marc Richir, *op. cit.*, 2005, S. 12: „Si l'on admet en effet que la succession se constitute dans le temps se temporalisant en présents successifs, mais en présents chaque fois munis de protentions dirigées sur l'avenir et de rétentions dirigées sur le passé, si l'on admet en outre que le présent n'est vif que s'il esst celui d'une impression originaire (Urimpression) ou d'une sensation originaire (Urempfindung) qui, ici, ne peuvent l'être que de tel ou tel son maintenant perçu, cela veut dire que le présent de tel ou tel son est à la fois originairement celui du déjà là, pré-attendu, et de l'encore là, retenu dans le présent perceptif, le maintenant correspondant à son maximum d'intensité pour la conscience. Cela pose cependant un double problème[…]"

für Richir nichts darstellt, das anschaulisch in der Imagination figuriert würde oder das in der reinen positionellen Wahrnehmung figurierbar wäre; Was wir in der Musik erfahren oder „perzipieren“ ist nichts anderes, als eine virtuelle, nichtpositionelle Welt. Und wenn wir in der Musik nichts wahrnehmen, das anschaulich figurierbar ist, dann ist das der Fall, weil wir in der „perzeptiven“ *Phantasia* unmittelbar eine „Sachlichkeit“ „perzipieren“, die die Töne und Noten überschreitet und bewohnt und die die Klänge in Klammern (phänomenologische Epoché) setzt. Und wenn die „Sachlichkeit“ die Darstellung oder Figurierbarkeit der Klänge, Töne, Notationen und musikalischen Regeln übertrifft, *dann ist das so, weil jede Musik uns etwas sagen will, was Worte uns nicht offenbaren können.*

Um letzteres zu thematisieren, unterscheidet Richir zwischen *einem Sprachphänomen (phénomène de langage*) und *einem Sprachsystem* (*Phénomène de la Langue*). Bei ersterem handelt es sich um ein Regime des *Sinnes* dem ungeformten und wilden Sinne gegenüber, während letzteres ein Sprachsystem, wie z. B. Igbo, Englisch oder Französisch etc. erfasst. Im Fall der Musik bezieht sich das *Phénomène de la Langue* daher auf das System der Notation oder das Sytem, Musik zu schreiben in dieser oder jener Zeit ein. Die Oper – obwohl nicht darauf beschränkt – ist ein Beispiel dafür, dass jede Musik uns *etwas* sagen will, das Worte oder Sprache nicht erschöpfen können. Dieses Etwas, das eine „Sache“ ist (oder Musik an sich), geht über jede Temporalisierung (*temporalisation*) in der „Gegewart“ hinaus; es geht daher auch über alle Kodifizierungssysteme und die Abfolge von Tönen hinaus, obwohl es selbst durch das *Phénomène der Langue* – d. h. der Institution der dominanten Musiksprache einer bestimmten Epoche– kodifiziert ist.[140]

Genau hier wird die Rolle des Komponisten verortet: Sie besteht im Zugang zu dieser „Sache“, die uns etwas mitteilen will, im *Phénomène de langage.* Sie stellt für Richir auch die Schwierigkeit der Komposition dar. In gewisser Hinsicht muss jeder Komponist die Geschichte, sprich Zeit, überschreiten und sich über die Regeln und Vorschriften, die in einer bestimmten Zeit die Norm sind, hinwegsetzen, wenn er dem Transhistorischen und Transpatialen Genüge tun will, welches in jeder Welt der Musik spricht – auch, wenn dabei die Regeln und die Systeme der Notation dieser oder jener Epoche immer angewandt werden. Die mit Worten nicht auszudrückenden Affektionen, das heißt die flüchtigen, sich ständig verändernden und vielfachen Bewegungen der Seele (Gemütsbewegungen wie bei Kant), die der *Phantasia* innewohnen, müssen vom *Leib* des Komponisten mobilisiert werden, um das herrschende System seiner Gegenwart (also das Symbolische) zu zerschlagen und sie so davor zu bewahren, sich in der

[140] Cf. *Ibid.,* S. 16.

Wahrnehmung oder der Imagination festzulegen. Dabei macht er seinen *Leib* zu seinem Instrument um damit die mit Worten nicht ausdrückbaren Bewegungen seiner Seele auf *aktive und direkte* (das heißt *nicht spiegelde*) *Mimesis* von innen zu „perzipieren". Durch die Anwendung desselben Mechanismus sollte auch die Interpretation dieser Musik geschehen. Der Interpretierende sollte sich nicht aufdrängen, noch sollte er sich selbst in die Musik projizieren: Tatsächlich ist seine Aufgabe keinesfalls einfacher Natur, da sie darin besteht, aktiv und affektiv das *Sprachphänomen,* welches der Komponist über die Systeme der Kodifizierung oder Notation hinaus ausgedrückt hat, zu *fühlen.* Gute Interpreten erreichen dies mithilfe einer „Perzeption" durch eine *aktive und nicht-spiegelnde Mimesis von innen.* Durch genau die gleichen Mechanismen haben wir als Zuhöhrer Zugang zu der Musik, in der wir die *Sprachphänomene fühlen*, die der Komponist uns kommunizieren will; diese bewegen die Affekte unserer *Phantasia* und machen uns schlicht sprachlos. Wir können sehen, dass es die Musik selbst und niemals ein vermittelnder narzisstischer Interpret oder die temporale Abfolge von Tönen ist, die „perzipiert" wird. Denn wäre die Musik *positionell*, dann würde sie als sie selbst verloren gehen.[141] Was würde die Musik sonst sein, wenn sie ohne die einem Leib entsammenden Affektionen der *Phantasia* komponiert, interpretiert und betrachtet werden würde? Sie wäre praktisch so gut wie tot und würde niemals auch nur die unsensibelsten Gemüter bewegen.

7.4 Schlussüberlegung

In unserer Darlegung haben wir unter anderem versucht zu umreißen, wie Heidegger und Richir in ihrer Auffassung von Kunst voneinander abweichen. Obwohl sich ihre Blickwinkel unterscheiden (während Heidegger einem starken metaphysischen bzw. ontologischen Ansatz folgt, zeigt Richir, wie das Metaphysische mithilfe einer phänomenologischen Herangehensweise erfahrbar sein könnte), so sind sie sich doch darin einig, dass es da etwas gibt, was die Kunst uns mitteilen will: Für Heidegger enthüllt sie die *Wahrheit des Seins* und *bei Richir erfahren wir diese Wahrheit des Seins nicht als abstrakte Universalie*, sondern als Gegenständlichkeit – „Sache" – phänomenologisch, leiblich, durch eine bestimmte Art der Imitation in der „perzeptiven" *Phantasia.* Wenn Van Goghs Schuh-Gemälde uns die Welt einer ländlichen Bäuerin im ontologischen Sinne mitteilt und wenn sowohl der Künstler als auch der Interpret und der Betrachter seiner Werke dazu in der Lage sind, in das einzufühlen, was das Werk ihnen *affektiv und leiblich*

[141] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006a, S. 257.

zu sagen versucht, dann sind wir der Meinung, dass allen Kunstwerken etwas Einzigartiges innewohnt; dass Partizipation eine einzigartige Art sein muss, in die *Wahrheit des Seins*, in die „Sache " einzutreten, die sie vermittelt. Es muss jedoch zugleich hinzugefügt werden, dass Betrachter von Kunstwerken dies unserer Meinung nach nicht im von Heidegger vorgeschlagenen Sinne tun, also als ob es eine Welt gäbe, die existiert hat oder exisitieren wird.

Wenn wir verstehen, was Kunstwerke uns mitteilen möchten, müssen wir Heidegger folgend sagen, dass Verstehen dadurch ermöglicht ist, dass Kunstwerke eine *jederzeit offene Möglichkeit* sind, auf eine Weise *in der Welt* zu sein, die unseren *normalen Modus des in-der-Welt-seins*[142] destabilisiert. Dies bedarf einer kurzen Erläuterung: Vom Anbeginn unserer Existenz auf der Welt hat eine gegebene „Ordnung" namens Zivilisation danach gestrebt, unsere natürlichen Instinkte zu zähmen und sie passend zurechtzustutzen. Wir haben gelernt, gegebenen Eindrücken unserer Wahrnehmung bestimmte Bezeichnungen zu geben. Die Welt, in der wir leben, hat uns diktiert, was die Dinge sind und zu bedeuten haben; sie hat für uns geurteilt. Unsere Zeit und unsere Räume wurden mit Ereignissen überflutet, die für uns nicht sehr wichtig sind und unsere persönlichen Leben nicht stark ansprechen. Das frustrierendste daran ist der entfremdende Effekt, der mit dieser Art des in-der-Welt-seins einhergeht; der Normen aufzwingt und Subjekte daran hindert, Dingen so zu begegnen, wie sie ihnen *in ihrer Wahrheit* erscheinen. So fehlen dem Subjekt Möglichkeiten und Spielraum.

Diesem Modell entgegen bietet uns die Kunst eine andere Art in der Welt zu sein, indem wir ein „Mitspracherecht" daran haben: Hier haben wir die Möglichkeit, wir selbst zu sein – eine Möglichkeit, die den Subjekten in der Welt an sich gehört und die ohne die von außen aufgedrängte Zensur ausgeübt werden kann; denn hier können sie die Welt (auch) „beurteilen", anstatt beurteilt zu werden. Die Dinge werden ohne Bezeichnungen erlebt. Zeit und Raum fügen sich nicht mehr den Regeln von Objektivität und Normativität. Subjekte werden in den Lücken, die ein System geschaffen hat, sozusagen *anarchisch.* Unter diesem Begriff „anarchisch" verstehen wir die Idee, dass dem Subjekt kein *archaisches* Prinzip (*arche)* auferlegt wird. Es wird also nicht von irgendwelchen fundamentaler Voraussetzung determiniert. Die Kunst erspürt diese Lücken und will sie füllen, da die ästhetische Betrachtung eines Kunstwerks auch aus dem Abstand her entsteht; nur zum Selbstzweck oder zum ästhetischen Vergnügen daran, *anarchisch* zu sein. Es überrascht daher nicht, dass es Subjekten Vergnügen bereitet, künstlerisch tätig

[142] An anderer Stelle haben wir versucht, Heideggers Begriff des In-der-Welt-sein durch das In-uns-sein zu ergänzen; aber wir setzen uns hier in Bezug auf die Frage der Kunst damit auseinander.

zu sein: Es gibt ihnen Flügel zum Fliegen. Wir können nun sehen, dass die Kunst uns etwas Wesentliches bietet, das dem Menschen jedoch von Anfang an verwehrt wird: Freiheit. Wenn wir Kunst betrachten, entkommen wir der Entfremdung und ordnen stattdessen die Welt nach unseren eigenen Vorstellungen zu und tragen kreativ dazu bei, ihre unendliche Unbestimmtheit zu artkulieren. Wir entgehen den unbarmherzigen Entfremdungen des In-der-Welt-seins.

Ist der Alltag entfremdend, dann ist seine Kehrseite die Transzendenz, also das Nichtfigurierbare, das rein Virtuelle. Dieses wird uns durch die Leistung des Abstands gegeben. In der Transzendenz[143] besteht die Möglichkeit dieser Entfremdung durch die Freiheit zu entkommen. Denn die Freiheit, von der wir gesprochen haben, scheint in der Transzendenz verhüllt zu sein. Die Teilnahme an Kunstwerken bietet also die Möglichkeit sich der von Raum und Zeit befreienden Transzendenz – wir haben gerade darauf aufmerksam gemacht, dass diese[144] Transzendenz im Sinne Richir zu verstehen ist, denn sie ist absolut und geht über alles uns im Diesseits Vorstellbare hinaus, sie ist virtuell – zu nähern, auch wenn diese Teilnahme immer nur in einem Abstand bestehen kann. Befreiend ist die Transzendenz, wenn man an das von Kant überlieferte Beispiel des dynamischen Erhabenen denkt, wo das Erhabene erlebt wird, ohne dass es Schrecken verursacht: „Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zur fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen.“[145] Der Tugendhafte kann diesbezüglich *Gott fürchten.* Aber er wird *sich* nicht *vor ihm fürchten.* Der Grund ist einfach: Wenn man sich fürchtet, so Kant, dann kann man kein Urteil das Erhabene treffen. Das bedeutet für uns nichts anderes als die Vorstellung, dass die Transzendenz ein Horizont der Freiheit ist. Freiheit ist hier wieder nicht *symbolisch*, sondern *phänomenologisch* (man kann auch von einer innerlichen Freiheit als einer Haltung sprechen) zu verstehen. *Die Freiheit, welche uns die absolute Transzendenz bietet, ist daher virtuell.* Nur die Überwindung oder die Relativierung der Körperlichkeit, wie sie in Raum und Zeit gegeben ist, kann uns der transzendierenden Welt der Sache eröffnen.

Mehr als die bloße Wahrnehmung eines Körpers ist die Fähigkeit, sich mit der „Sache“ selbst auf eine Weise zu verbinden, die den eigenen materiellen Körper neutralisiert, ein Teil dieser Freiheit. Die Bindung selbst ensteht aus dem

[143] Wir verstehen *Transzendenz* wortwörtlich im Sinne Richirs als *absolute Transzendenz*, als das, was über eine radikale Andersheit verfügt. Sie ist also ganz anders als das, was sich im Diesseits befindet. Sie ist virtuell.

[144] Kant, *Op. cit.,* 2001, S. 128.

[145] *Ibid.*.

Abstandsvermögen, das das Figuriebare und Infiguriebare in einem Übergangsbereich schweben lässt. Dabei verschwindet nicht nur das Objekt *als Körper*, sondern auch das Subjekt entschwindet *als Körper* in eine zeitlose Abwesenheit, in der der Fluss der Zeit sozusagen relativiert ist. Indem ich Van Goghs Schuh-Bild betrachte, trete ich in eine Welt ein, die nicht nur Künstlern und einigen Kunstexperten und Kritikern bekannt ist, sondern auch mir – *hinc et nunc* und mit ihrer wahren Abwesenheit – zur Verfügung steht. Das Vermögen, die Abwesenheit in der Anwesenheit, das Infigurierbare im Figurierbaren betrachten zu können, markiert die Leistung des Abstands, sodass ein Überschusss bei der leiblichen Betrachtung eines Kunstwerks evident ist.

Dadurch, dass Heidegger sich nur auf die metaphysischen und ontologischen Aspekte von Kunstwerken konzentriert, ist er nicht dazu in der Lage zu artikulieren, was das Subjekt, welches die Kunst betrachtet, mitbringt. Vielleicht sollte man nicht sagen, Heidegger wäre nicht dazu in der Lage, denn der Grund des Ausbleibens dieser Artikulation ist, dass Heidegger diesen Weg bewusst nicht gehen will. Er hat Nietzsches Idee des „Willens zur Macht" in der Sache der Kunst als eine Metaphysik der Subjektivität verworfen und will einen anderen Weg gehen, der sich im Sein gründet. Deshalb hat er nicht artikuliert, wie die Kunst phänomenologisch erlebt wird. Die Konsequenz hieraus ist, dass *die Wahrheit des Seins, die Welt* dieses oder jenes bestimmten Kunstwerkes, immer offengelegt ist – und dies immer im voraus. Vorausgestzt ist also ein immer begleitendes Prinzip, das ich erforschen und erkennen soll, damit mir die *alltägliche symbolische* Welt bei einer Kunstbetrachtung eröffnet wird, die jedes Kunstwerk beinhaltet. Wenn Richir ein Mittel zur Verbesserung dieser Art der Betrachtung entwickelt hat, dann muss dies bedeuten, dass es die aktive Partizipation des Subjekts voraussetzt, wobei dieses Subjekt als ein *phänomenologisches* über das *symbolische* hinausgehend verstanden werden soll.

Und nur solch eine Partizipation, in der der Abstand zwischen Subjekt und Objekt sich in eine lückenhafte Einheit zwischen Figurierbarem und Nichtfigurierbarem verwandelt, kann Richirs Vorstellung *einer aktiven, nicht spiegelnden Mimesis von innen* gerecht werden. Lückenhafte Einheit, weil keine Einheit absolut ist, sonst erstickt sie die Reflexivität, und somit das Denken, die Erfahrung. Denn dort in der lückenhaften Einheit ist die Lebendigkeit der *Mimesis*, die Unmittelbarkeit der *Mimesis* von innen spürbar.

Seit unserem ersten Kapitel haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass bei Richir die *Phantasia* immer als *Phantasia-Affektion* zu versthen ist. Aber bisher haben wir dieses Begriffspaar der Weltbezüglichkeit (die *Phantasia* und die Affektivität) einigermaßen getrennt behandelt. Auch unsere Thematisierung der Affketivität geschah im Hinblick auf Kants Begriff des Erhabenen. In diesem

Kapitel jedoch haben wir ganz am Ende gesehen, dass die Apperzeptionen der *Phantasia* auch immer die der Affektionen implizieren. Die beiden gehen Hand in Hand. Um es mit Sacha Carlson auszudrücken ist das, was die Poesie zu sagen anvisiert, nichts anderes als die *Phantasia,* die intrinsisch mit *Affektionen* aufgeladen[146] ist. Genauso wie dieser Satz faszienierende Einsichten in die Phänomenologie Richirs gewährt, haben wir oben versucht, anhand der unterschiedlichen Kunstgenres zu zeigen, dass die Phantasia immer Hand in Hand mit den *Affektionen* geht. Wir erinnern noch einmal an zwei Gesichtspunkte, die wir im Rahmen der Überlegungen zu der Kunst im Roman und in der Musik entwickelt haben:

1) Was wir aus einem späteren Teil von *Du Rôle de la Phantasia au Théâtre et dans le Roman* die *„Leben der Romanfigur*" nennen, hat Richir als nichts anderes, als die *„Bewegung der Seele*" verstanden, die er weiter mit *‚den Labyrinthen der Affektivität*, wo die *Affektionen aufs Engste mit der Phantasia und somit mit den „‚perzeptiven' Phantasiai verbunden werden*",[147] gleichsetzt.
2) Die *mit Worten nicht auszudrückenden Affektionen,* das heißt die *flüchtigen, sich ständig verändernden und vielfachen Bewegungen der Seele (Gemütsbewegungen wie bei Kant), die der Phantasia innewohnen,* müssen vom Leib des Komponisten mobilisiert werden, um das herrschende System der Gegenwart zu zerschlagen und sie so davor zu bewahren, sich in der Wahrnehmung oder der Imagination festzulegen.

Anhand dieser zwei Beispiele wird klar, dass die *Affektionen* der *Phantasia* innewohnen – sie sind nicht voneinander zu trennen. Wenn ich also Musik höre, so will sie mir etwas sagen. Was sie zu sagen hat, wird durch die *Phantasia* erlebt, die mit der Flüchtigkeit der Gemütsbewegung (Kant) und deren *Affektionen* verbunden ist.

Ein weiteres Element zum Verständnis des Zusammenhanges von *Phantasia* und *Affektionen* in der *Phamtasia-Affektion* muss noch entwickelt werden: Wir wissen bereits, dass die Konsequenzen der Überarbeitung des Husserl'schen Phantasiebegriffs bei Richir auch für die Affektivität gelten soll. Trotz der Festellung der Zusammengehörigkeit der *Phantasia* und der *Affektivität* (Affektionen) haben wir aber noch nicht die richtigen Konsequenzen der Überarbeitung der Husserl'schen Konzeption von Phantasie für die Affektivität gezogen. Deshalb

[146] Sacha Carlson, *Phantasia et imagination: perceptions phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir)*, in: Eikasia. Revista de filosofia 2015b, S. 19–58, hier S. 50.
[147] Richir, *op. cit.,* 2003, S. 31. Unsere Kursivschrift.

fragen wir: Wie kann die Affektivität nicht länger als intentionale Erfassung von Ereignissen der Welt im Sinne einer *Noesis* verstanden werden, die auf ein affektivies *Noema* gerichtet ist? Wie könnten die nichtintentionalen Charaktere der Affektivität – ihre Flüchtigkeit, die unfassbare Fluidität des Leibes, der Überschuss des Leibes, die extreme Mobilität der Gefühle etwa, die gar nicht der Gattung der Intentionalität eines Objekts der Welt angehören – genauso wie die *Phantasia* thematisiert werden? Wenn die *Phantasia* als nicht intentional fungiert, sondern durch eine architektonische Transposition in die Imagination umgesetzt werden kann, so muss man auch von der Nichtintenionalität der Affektivität und deren *Umsetzung in (…)* sprechen können. Bisher haben wir dies noch nicht getan. Das heißt, wir haben das Verhältnis der Affektivität noch nicht richtig thematisiert; eine Thematisierung, die die *Affektionen* genauso wie die *Phantasia* als eine leibliche Bezüglichkeit zur Welt behandelt, die aber durch eine architektonische Umsetzung auf ein intentionales Objekt der Welt gerichtet werden kann.

Wir sehen, dass der Affektivität auch bei Richir unterschiedliche phänomenologische Analysen zukommen. Wir werden uns daher im nächsten Kapitel mit Richirs Entwicklung der Phänomenologie der Affektivität befassen, welcher er eine leibliche, sinnhaftige Instanz der Welteröffnung zuschreibt. Diese Entwicklung Richirs wäre aber ohne Heideggers Lehre von Stimmung (und Befindlichkeit) in *Sein und Zeit* nicht möglich gewesen.

8 Affektivität Und Weltbezüglickeit (Heidegger Und Richir)

8.1 Zusammenfassung

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass Heideggers Darstellung von Affektivität – obgleich seine programmatische Behandlung dieser Thematik eine ontische Dimension oder gelebte, persönliche Erfahrung begrifflich enthält – von einer dichten Ontologie überschattet ist. So haben wir bei Heidegger ein klassisches Beispiel, wie die Stimmung (Affektivität), nichts anderes als eine Art und Weise zeigt, in der das Dasein direkt, unmittelbar in seine Welt involviert ist. Wir stellten fest, dass dieser ontologische Aspekt für Richir *phänomenale Erfahrungen* verdeckt und unmöglich macht. Deshalb hat Heidegger keine Erklärung für andere mentale, affektive Dispositionen, Emotionen, Gefühle und die Rolle des Leibes in der Affektivität. Zusätzlich macht diese Darstellung es uns unmöglich, die Frage zu beantworten, ob es sich bei der Stimmung um „eine" oder „viele" („mehrere") handelt. Unser Ziel ist es daher herauszustellen, wie diese Defizite bezüglich Heideggers Stimmungslehre durch Richirs Beschreibung der Affektivität überwunden werden können, in der aus unbestimmten Hintergrundgefühlen (*Affektionen*) durch eine architektonische Umsetzung bestimmte Emotionen (Affekte) entstehen könnten. Der Vorteil dieses Vorgehens ist eine reichhaltige ontische Darstellung der Affektivität, bei der der Leib im Kontext der Weltbezüglichkeit eine fundamentale Rolle spielt. Wenn Richir Heidegger also einen *existenzialen* Solipsismus vorwirft – und wir werden uns von diesem Vorwurf *kritisch* distanzieren – so lässt sich die Frage stellen, ob man umgekehrt Richir nun einen *existenziellen* Solipsismus vorwerfen kann. Am Ende lege ich nahe, dass diese beiden entgegengesetzten Kernaspekte der Affektivität (das Ontologische und das Ontische) der gleichen Realität zugehörig sind. Dieser Vorschlag versucht darzulegen, wie Gegensätze miteinander kompatibel sein könnten: Dasein ist nicht nur in der Welt,

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_8

sondern die Welt ist auch im Dasein, da letzteres von innen bewegt werden und an der Welt teilhaben kann.

8.1.1 Einleitung

An dieser Stelle ist zunächst eine wichtige methodologische Anmerkung notwendig: Zwar hat Heidegger die Weltbezogenheit oder besser gesagt die *Weltsituiertheit* der Affektivität anhand seiner Stimmungs- bzw. Befindlichkeitslehre artikuliert, aber dies war nicht die erste Analyse der Affektivität in der phänomenologischen Tradition seit Husserl. So lässt sich die Frage stellen, warum Richirs erste phänomenologische Analyse der Affektivität, wie wir sie seit *Méditations phénoménologiques* kennen, sich mit Heidegger befasst hat. Es ist offenkundig, dass Richirs Beschäftigung mit der Affektivität ironischerweise nicht mit Husserl begann, obwohl dieser es war, der die ersten detaillierten Analysen der Affektivität in der Phänomenologie durchgeführt hatte. Diese Idee hat Sacha Carlson bereits in seinem Artikel *Le langage, l'affectivité et le hors langage (Richir, Heidegger)* vorgestellt. Husserls umfangreiche Analysen der Affektivität in den *Logischen Untersuchungen* haben gezeigt, dass affektiven Erfahrungen Intentionalität innewohnt. Durch eine solche Vermittlung wird deutlich, dass der affektive Akt nicht nur (wie bei Descartes) eine Bewegung der Seele für sich ist[1] – oder sogar (wie bei Michel Henri) ein Gefühl im Sinne von *sentiment,* das die affektive Erfahrung auf die Auto-Apperzeption des Selbst und nicht auf etwas anderes reduziert. Der Schmerz ist sozusagen ein Selbsterlebnis und nichts von den Dingen der Welt[2]. Es wird dabei nichts von der Welt offenbart – sondern etwas, das über die inneren Schichten (Innerlichkeit) der Subjektivität hinausgeht. Die Weltbezüglichkeit der Affektivität verdankt sich begrifflich Husserls Analyse. Der affektive Akt ist etwas, das über sich hinausreicht, um ein Objekt der Welt darzustellen. So wird in der Trauer das Objekt der Trauer dargestellt, das in die Welt hineinreicht. Auf diese Weise kann die Affektivität von solchen nichtintentionalen Akten wie Empfindungen oder Gefühlen (*sentiment*) oder der Bewegung

[1] Cf. René Descartes, *Les passions de l'âme,* Einleitung und Anmerkungen von Pascale D'Arcy, Paris: Flammarion 1996, S. 117. So definierte Descartes die Affetivität im Artikel 27 seines Buches: „*die* Wahrnehmungen oder Gefühle oder Emotionen der Seele, die besonders mit ihr (der Seele) verbunden sind": „*des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle*".

[2] Cf. Michel Henri, *Phénoménologie et psychanalyse*, in: Psychiatrie et Existence. Décade de Cerisy – Septembre 1989, hrsg. Pierre Fédida & Jacques Schotte, Grenoble: Éditions Jérôme Millon 1991 [1989].

der Seele unterschieden werden. Wir sehen also, dass Husserl bereits Affektivität in Bezug auf Innerlichkeit und Äußerlichkeit artikuliert hat. Später wird Richir darauf zurückgreifen, um seine Analyse von der Immanenz und Transzendenz der Affektivität zu formulieren, so wie Kants dritte Kritik (in Bezug auf das Erhabene) ihn inspiriert hat, eine radikale Form der Transzendenz als die Spur des Affektiven zu verstehen, eine Transzendenz, die radikaler ist als diese bloße Äußerlichkeit. Wir haben diesen späteren Aspekt bereits im vorigen Kapitel behandelt. Über die *Logischen Untersuchungen* hinaus hat Husserl auch andere Beiträge zur Affektivität geleistet, allerdings im Kontext seiner Arbeiten zur Intersubjektivität (wir werden später darauf zurückkommen). Eine weitere Arbeit zur Affektivität findet sich in *Hua XXIII*. In dieser konnte Richir eine tiefgreifende Entdeckung in der Phänomenologie machen. Von großer Bedeutung war dabei die Entdeckung des Begriffs der *Phantasia*, durch die er seinen eigenen, originellen Weg zur Frage der affektiven Welterschließung auftat. Primär jedoch – wir haben dies bereits erwähnt – erfolgte sein erster Zugang (Ausgangspunkt) zur Affektivität, wie es Carslon[3] bereits erläutert hat, über Heideggers *Sein und Zeit*. Wie wir sehen werden, geht es im Hauptwerk von Heidegger um einen besonderen Zugang zur Welt, jenseits aller Subjektivität angesichts einer objektiven Welt. Denn Dasein muss nicht zunächst in die Interiorität gehen, um erst danach in die Welt gelangen zu können. Es ist ohne die Seinsverfassung des *In-der-Welt-seins* undenkbar.

Heideggers Affektivitätslehre zielt darauf ab, eine Bezüglichkeit zur Welt zu entwickeln, die in der ontisch-ontologischen Differenz verwurzelt ist. Jedoch merkt man dabei, dass der Ontologie ein Vorrang eingeräumt wird, wenngleich die ontische Seite auch thematisiert wird. Dies wird nicht nur bei der begrifflichen Markierung ersichtlich, die mittels der *Befindlichkeit* und *Stimmung* erfolgt, sondern auch bei der Schwierigkeit, der Stimmung eine reiche ontische Dimension zu verleihen. Auch dort erfährt man die Mächtigkeit des Seins, sprich der Ontologie, der Heidegger nicht entgehen konnte, wie sich die vorliegende Analyse zu skizzieren bemühen wird. Daraus folgt unter anderem die Schwierigkeit – und hierauf zielt unsere These –, die Singularität und Pluralität der Stimmung ontologisch und ontisch voneinander abzugrenzen. Wie kann zum Beispiel Rechenschaft über die Umwandlung (Richir spricht von architektonischer Umsetzung) einer tiefen, diffusen Affektivität in eine bestimmte, konkrete Emotion abgelegt werden? Genau in diesem Zusammenhang markiert Richirs Entwicklung der Affektivität zwei miteinander verbundene, jedoch voneinander abgegrenzte Teile: „Affektion"

[3] Sacha Carlson, *Le langage, l'affectivité et le hors langage (Richir, Heidegger)* in: Divination: Studia culturologica series, Bd. 41 (2015a).

und „Affekte“. Mit dieser Differenzierung kann Richir nicht nur den Zusammenhang der Singularität und Pluralität der Affektivität erhellen, was auch tiefgehend das Symbolische und das Phänomenologische (wir könnten auch von dem Ontologischen und dem Ontischen sprechen, um Heidegger treu zu bleiben) betrifft, sondern auch Antwort auf die Schwierigkeit liefern, wie Heideggers Affektivitätslehre die Stimmung von der konkreten Emotion hätte unterscheiden bzw. erklären können. Das ist die positive oder konstruktive Seite. Darüber hinaus geht aus Richirs Auseinandersetzung mit Heidegger aber auch eine negative oder destruktive, massive Kritik an diesem hervor. Im Kontext dieser Kritik wurde die Leiblichkeit nicht nur als notwendig für die Empfänglichkeit der Affektivität, sondern auch als sinnverleihende Instanz jeder affektiven „Ansteckung“, sprich als Bezug zur Welt thematisiert, um u. a. den Heidegger vorgeworfenen *existenzialen Solipsismus* zu überwinden. Hiervon distanzieren wir uns von Richir, zumindest bezüglich einiger Dimensionen der Kritik.

Dieses Kapitel ist in drei Hauptteile unterteilt. Der erste beschäftigt sich mit dem Schema der existenzialen Analytik des Daseins, wo die Grundverfassung des *In-der-Welt-seins* und ihre Konsequenz für die existenziale Weise der Erschließung von Dasein zum Vorschein kommen. Zugleich werden hier sowohl die „Befindlichkeit und das ontologische *A priori* der Weltbezogenheit“, als auch der „Unterschied zwischen Befindlichkeit und Stimmung“ thematisiert. Dieser Teil schließt damit, die „Geworfenheit“ (Faktizität), das „In-der-Welt-sein“ und die „Weltoffenheit“ als drei unterschiedliche Erschließungsweisen der Stimmung zu erläutern. Im zweiten Teil wenden wir uns ausführlich der Frage zu, ob die Stimmung eine Singularität oder eine Pluralität ist, und der dritte Teil befasst sich mit der negativen und der konstruktiven Seite von Richirs Auseinandersetzung mit der Affektivität. Bezüglich Richirs Kritik des *existenzialen Solipsismus* – von dem wir uns distanzieren – lässt sich die Frage stellen, ob man auch Richir einen *existenziellen Solipsismus* vorwerfen kann. Am Ende lege ich nahe, dass diese beiden entgegengesetzten Kernaspekte der Affektivität (das Ontologische und das Ontische) der gleichen Realität zugehörig sind. Dieser Vorschlag versucht darzulegen, wie Gegensätze miteinander kompatibel sein könnten: Dasein ist nicht nur in der Welt, sondern die Welt ist auch im Dasein, da letzteres von innen bewegt werden und an der Welt teilhaben kann.

8.2 Das Schema der existenzialen Analytik des Daseins in *Sein und Zeit*

Damit unsere Beschäftigung mit der Stimmung und der Befindlichkeit als Begriffe Heideggers für die Affektivität verständlich wird, wollen wir zunächst kurz den Zusammenhang und die Verortung dieses Begriffspaars in Heideggers Schema der existenzialen Analytik darstellen. Bei der existenzialen Analytik des Daseins wird die *Grundverfassung* dieses dem „Wer“[4] zugeschriebenen Seienden thematisiert, auf deren (*Analytik*) Grundlage die Seinsbestimmungen des Daseins erläutert werden. Dabei stellt sich *diese Seinsverfassung* als ein *In-der-Welt-sein* heraus.[5] Die Betonung der existenzialen Analytik markiert nicht die Heidegger'sche *ontologische Differenz,* also die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, sondern sie artikuliert die Differenz zwischen Dasein als Seiendem und allen anderen *vorhandenen* und *zuhandenen* nicht daseinsmäßigen Seienden. Auch aus der Grundverfassung des *In-der-Welt-seins*, aus der sich dreierlei Verfassungsmomente der ontologischen Struktur der *Weltlichkeit*, des *Seienden*, um das es hier eigentliche geht und der ontologischen Konstitution *des In-Seins* herausstellen lassen, lässt sich diese Differenz erkennen. Damit wollte Heidegger klarmachen, dass es um Dasein und nicht um irgendein vorhandenes Seiendes geht, dessen Seinsverfassung als ein Innerweltliches offenbart wird. Somit stellt sich dann die Frage, wie dieses letzte Moment des *In-Seins* zu verstehen ist. Es ist kein „Sein in“, welches ein „Seinsverhältnis zweier im Raum ausgedehnter Seienden zueinander“[6] bezeichnet, wie etwa ein *Klavier* im *Wohnzimmer*:

> Diese Seienden, deren „In“ einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als „innerhalb“ der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein „in“ einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.[7]

---

[4] Diese Charakteristik des Daseins grenzt sich von allem anderen ab, dessen Wesen aus einem *Was-sein* oder der *Essentia* folgen. Stattdessen wurde die ontologische Art vom Sein des Daseins als eine *Existenz* dargestellt, welche erklärt, weshalb sie sich nicht als „vorhandene Eigenschaften eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2006, S. 42), sondern sich in seinem Sein verstehen lässt (cf. *Ibid.,* S. 53.).

[5] Cf. *Ibid.,* S. 53 & S. 130.

[6] *Ibid.,* S. 54.

[7] *Ibid.*

Diese ontologische Abgrenzung des *In-Seins* vom *Sein in* hängt mit der Seinsverfassung des Daseins zusammen, dem weder eine Beziehung des räumlichen *Ineinanderseins* (der „*Inwendigkeit*") noch eine *Nebeneinanderbeziehung* des Seienden mit der Welt zugeschrieben werden kann. Heidegger dazu: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat".[8]

Mit dieser Wesensstruktur des *In-Seins* richtet sich Heidegger gegen die Intentionalitätslehre von Husserl, die die erkenntnistheoretische Frage beantworten wollte, wie sich das nicht materielle Bewusstsein auf die materielle Welt richten kann. Hier geht es nicht mehr wie bei Husserl um einen *geistigen Zustand* auf der einen Seite und ein *Raumding* auf der anderen Seite, wobei der Abstand dazwischen durch die Intentionalität überwunden wird. Außerdem besagt der Seinsmodus des *In-Seins* zunächst weder ein Bewusstsein noch einen ihm nahestehenden Begriff der Leiblichkeit, *als ob die Letztere dann einen Vorrang vor der Räumlichkeit hätte.* Für Heidegger wäre es eine Art Naivität, dass „der Mensch [...] zunächst ein geistiges Ding" „sei", „das dann nachträglich ‚in' einen Raum versetzt wird", denn weder das Bewusstsein noch die Leiblichkeit können dieses *A priori* des In-Seins ontisch ersetzen oder erschöpfen:

> Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in der Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die „Räumlichkeit" des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit „fundiert" wird [....] Das Verständnis des In-der-Welt-Seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins.[9]

Der Bezug zur Welt ist demnach möglich, da „Dasein *in-der-Welt-sein ist*", sodass man von einem Primat des Ontologischen ausgehen kann. Das heißt für den Leibbegriff, den Heidegger in *Sein und Zeit* nicht ausführlich thematisiert hatte, dass der Leib ein Modus des In-der-Welt-seins ist. Sobald wir geboren sind, sind wir als Leiber in der Welt und haben somit ein vertrautes Verhältnis zu Dingen in der Welt, die keine Intellektualisierung oder Kontemplation über die Dinge ersetzen können. Diese Idee bringt Meidert Peters zum Ausdruck:

> At the moment when we become conscious of the world, we already stand in relation to these objects. We are already familiar with them, we are already using them as

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.,* S. 56.

> tools. Rather than contemplating these objects from a distance, we already have knowledge of them in their usefulesness, or what Heidegger calls their *Zuhandenheit […].* A fork, for example, is always already seen as a thing to eat with. I can, of course, see a fork as a piece of metal of certain measurements, I can rationalize it – this is what Heidegger states that science does – but that actually takes me a step back from how this thing has meaning to me in my everyday existence.[10]

Mit anderen Worten der Leib ist das Dasein selbst, das wiederum nichts anderes ist, als *in-der-Welt-sein.* Somit ist die Intellektualisierung nicht mehr nötig, wodurch man sich auf das Objekt der Welt beziehen oder dasselbe in Erwägung ziehen kann. Denn diese würde das *A priori* der Ontologie zerstören, wodurch der Leib (Dasein) mit seiner Umwelt vertraut ist. Sobald ich über die Dinge in der Welt nachdenke, und sie aus Entfernung betrachte, so würden sie ihre impliziten vertrauten Verhältnisse zu mir verlieren, die sie für mich im Alltag haben. Das erklärt den Grund, warum die Leiblichkeit das *A priori des-in-der-Welt-seins* nicht ersetzen kann.

Es sieht also so aus, als wäre die transzendentale Subjektivität Husserls im Handumdrehen aufgelöst worden und an ihre Stelle ein Universalismus getreten, der eine Ganzheit des Daseins und der Welt aufrichtet, wo Seele und Welt auf einen Schlag erfahren werden. Damit ist aber die erkenntnistheoretische Frage behoben, ohne dass dabei der cartesianische Dualismus von Objekt und Subjekt nötig wird, denn schon in der Wesensstruktur des *In-der-Welt-seins* ist Erkennen dem Dasein zugänglich: „Erkennen ist eine Seinsart des Daseins als In-der-Welt-sein." „Es hat seine ontische Fundierung" „in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert"[11] ist. Mit anderen Worten muss das Erkennen der Dinge oder der Bezug zur Welt kein Außen und Innen voraussetzen, da das Dasein Dinge schon erkennt, seitdem es in der Welt ist.

---

[10] Meindert Ewout Peters, *Heidegger's embodied others: on critique of the body and ‚intersubjectivity' in Being and Time*, in Phenom Cogni Sci, Nr. 18 (2019), S. 441–459, hier S. 443.

[11] Heidegger, *op. cit.,*2006, S. 61.

Hat Heidegger damit dem *je schon* die Welt erkennenden Dasein eine Innerlichkeit[12] abgesprochen? Damit bleibt auch noch unbeantwortet, inwieweit solch ein *Erkennen* ohne eine Innerlichkeit möglich wäre.

Nachdem die Weltlichkeit – damit ist die Struktur des In-der-Welt-seins gemeint – als die existenziale Bestimmung des Daseins und nicht irgendeines Seienden ausgearbeitet worden ist, öffnet Heidegger ein anderes Arbeitsfeld, das sich mit der Frage beschäftigt: Wie lässt sich eine phänomenologische Fassung dieser einheitlichen ursprünglichen Struktur des Daseins erklären, die sich als eine Grundverfassung des Daseins versteht? Von dieser phänomenologischen Schicht wird erwartet, die Öffnung der „Weise[n]" des Daseins zu sein, wobei später bewertet werden soll, ob diese phänomenologische Aufgabe erfolgreich bewältigt ist oder nicht. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wodurch diese „Weise" thematisiert werden kann. Anhand des „*Da*" des Daseins, *welches* sowohl ein „Hier", als auch ein „Dort" darstellt, wird dies untersucht. Daraus wurde ersichtlich, dass das „Da" die existenziale Bestimmung des Daseins enthüllt, denn durch dieses „Da" ist sich Dasein selber vertraut: Dasein „*ist* selbst je sein ‚Da'."[13] Die Frage muss aber gestellt werden, was mit dieser Vertrautheit des „Da" gemeint ist. Darauf geht Heidegger ein: „‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da'".[14] Allein aus diesem Grund, dass Dasein mit dem „Da" seines Seins vertraut ist oder es sich sogar erschlossen hat, ist ihm deshalb das vorhandenen Seiende zugänglich. So viel, wie diese grundlegende Charakteristik der Erschlossenheit auch über das „Da" des Daseins sagen mag, so ist doch

[12] Diese Vermutung der Ablehnung eines Innen- und bzw. oder Außenhorizonts bekommt jedoch eine eindeutige Bestätigung von Heidegger selbst, wenn er auf das Primat der schon erwähnten Seinsverfassung besteht, welche alle Bewegungen von einem Innenhorizont zu einer räumlichen Exteriotität und deshalb alle ihnen zugehörende Intentionalität zurückweist. Wir zitieren ihn ausführlich: „Im Sichrichten auf…und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt." Heidegger fährt fort: „Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen sein' beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen', d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt" (*Ibid.,* S. 62.). Somit bleibt dem Dasein nichts mehr übrig als durch das *In-der-Welt-sein* ontologisch bestimmt zu werden, eine Idee, an die Sartres Transzendenz des Ego angelehnt worden ist, und die das Ego an die gleiche Stelle wie den Anderen stellt. Somit bleibt dem Dasein nichts mehr übrig als durch das *In-der-Welt-sein* ontologisch bestimmt zu werden.

[13] *Ibid.,* S. 132.

[14] *Ibid.*

die Frage nach der „Seinsart, in der" das Dasein „*alltäglich* sein Da ist," – wir könnten auch von der „ursprünglichen konstitutiven Weise" des Daseins, „‚da' zu sein" sprechen, wie es Heidegger formuliert – noch nicht beantwortet. Diese Lücke wird später durch die Untersuchung der *Befindlichkeit*, des *Verstehens*[15] und der *Rede* gefüllt. Manchmal wird eine vierte konstitutive Weise von Dasein *da* zu *sein,* hinzugefügt: „das Verfallen". Bevor wir mit der Analyse fortfahren, ist es von großer Bedeutung zu erwähnen, dass diese konstitutive Weisen „da" zu sein in der Welt nicht als einzelne voneinander getrennte Momente, sondern als eine Ganzheit gedacht werden sollen, wo jede Weise des *Da zu sein* mit der anderen verflochten ist: „Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede."[16] Wir werden nicht in der Lage sein, alle diese konstitutive Weise des *Da-seins* in der Welt zu diskutieren, da dies über die Grenzen dieser Arbeit hinausgeht. Wir werden uns also nur auf eine dieser konstitutiven Weisen konzentrieren: die Befindlichkeit. Denn somit lässt sich fragen, ob das affektive Leben anhand dieser bestimmten konstitutiven Weise vortheoretisch nicht bereits verdorben ist.

8.3 Befindlichkeit und das ontologische *A priori der Weltbezogenheit*

Von großer Bedeutung ist die geschichtliche Notwendigkeit der Einführung des Begriffs der Befindlichkeit. Sie zielt auf eine programmatische Funktion ab, die in der Entwicklung nach Aristoteles in den Wind geschlagen wurde. Obwohl die konstitutive Weise der Befindlichkeit als Affekte und Gefühle in der philosophischen Geschichte immer schon thematisiert worden ist – Heidegger erwähnte einige dieser Thematisierung im Stoizismus, in der patristischen und scholastischen Theologie und in der neuzeitlichen Philosophie –, hat diese Thematisierung den Fundierungszusammenhang[17] vergessen, geschweige denn ihn entwickelt. Diese Entwicklung hat aus Heideggers Sicht fatale Folge für die Philosophie:

[15] Cf. Alexander Schnell, *Leib und Leiblichkeit bei M. Merleau Ponty und M. Richir*, in: Michael Staudigl (Hrsg.), Gelebter Leib, verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012b, S. 73–97.

[16] Heidegger, *op. cit.*, 2006, S. 335. Siehe auch S. 142 f..

[17] Eine Ausnahme wäre zwar in der neuzeitlichen Philosophie die phänomenologische Herausarbeitung, wie etwa die von Scheler, die aber die existenzial ontologische Seite nicht berücksichtigen konnte.

Zum einen verfehlten die Begriffe der Affekte und Gefühle so ihr „Ziel“ und wurden zu einem rein „psychischen“, bzw. zum „Begleitphänomen“[18] degradiert und zum anderen verlor die „grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven“ ihre Notwendigkeit, wie sie in Aristoteles Rhetorik entwickelt wurde. Dieser hatte im zweiten Buch seiner *Rhetorik* die πάθη (etwa die von Aristoteles behandelten Emotionen wie: Zorn, Kränkung, Unverschämtheit, Sanftheit, Liebe, Freundschaft, Hass, Angst, Mut, Vertrauen, Scham, Wohlwollen, Mitleid, Entrüstung, Neid usw.) u. a. in einer *Situiertheit* des Alltäglichen behandelt. Dabei ließen sich diese in drei grobe Teile gliedern. In Bezug auf Zorn oder Wut zum Beispiel sind dies 1) die *Gemütsdispositionen*, die Menschen wütend machen 2) *die Personen* auf die sie normalerweise wütend sind 3) die *Gelegenheiten*, die Zorn oder Wut hervorrufen.[19] Dieser aristotelischen Herangehensweisen nach kommt deshalb vor allem dem drittgenannten Teil der Affektivität eine sozial existenziale Dimension zu; Heidegger erhebt den Anspruch, diese aristotelische Herangehensweise in seiner eigenen existenzialen ontologischen Untersuchung wiederzubeleben. So verstanden, ist die Befindlichkeit eine bewusste Befreiung der *Affektivität* von psychischen Eigenschaften, um stattdessen die Weltbezogenheit *dieser* zu betonen, womit auch Dasein[20] sich selbst enthüllt. Darum ist jedes Verständnis oder jede Übersetzung der Befindlichkeit – auch wenn dieser Begriff bei Heidegger an Aristoteles διάθεσις (Disposition) angelehnt ist, wie Francesca Brencio[21] erläutert – im Sinne von Dispositionen[22] abzulehnen. Trotzdem bleibt

[18] Heidegger, *op. cit*., 2006, S. 139.

[19] Cf. Aristoteles, *The Art of Rhetoric*, übersetzt von John Henry Freese, London: Heinemann 1926, 11.1.8–11. Cf. auch Aristoteles, *Rhetorik,* übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Ditzingen: Philipp Reclam 1999.

[20] In Abschnitt 29 schreibt Heidegger: „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden“ (Heidegger, *op. cit*., 2006, S. 136).

[21] Francesca Brencio, Art.: *Befindlichkeit: Dispostion*, in: The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology, hrsg. Giovanni Stanghellini et al., Oxford: Oxford Univ. Press 2019, S. 344- 355, hier S. 344.

[22] Dazu ist es hilfreich einen Blick auf Macquarries und Robinsons englische Übersetzung von „Sein und Zeit“ (1962) und Mayrs Übersetzung der Zollikoner Seminare zu werfen. In beiden Übersetzungen wird Befindlichkeit jeweils als ein mentaler Zustand und eine Disposition dargestellt. Seitdem haben sich andere Forscher an dieser Übersetzung orientiert. Haugelands scharfe Kritik an solche Übersetzungen lässt sich an seinem Begriff „findingness“ sehen. Dieser englische Begriff drückt genau die Situiertheit aus, die durch Heideggers *Befindlichkeit* ausgedrückt werden soll. Cf. John Haugeland, *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger,* hrsg. Joseph Rouse, Cambridge: Havard Univ. Press 2013. Dazu schreibt Heidegger: „Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes.“ (Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 136.)

die Frage bestehen, ob die Lehre der Affektivität ohne die Thematisierung solcher Begriffe wie Disposition vollständig ist.

Wenn nun von der Umdrehung der Affektivität zur *Situiertheit des Daseins* in der Welt die Rede ist, was Heidegger erst mit dem Begriff der Befindlichkeit gelingt, dann geht es ihm darum, die Voraussetzung *a priori* jeglicher Art von Bezug zur Welt aufzuweisen. Damit Dasein sich auf seine Welt beziehen kann, muss sich Dasein zunächst in seiner Welt befinden. Deshalb schreibt Francesca Brencio: "Befindlichkeit stresses the basic state of Dasein in its being situated: finding ourselves already in situatedness, means finding ourselves gathered to a 'there' […] The situatedness is strictly related to the existence's facticity."[23] Dieser *Bezug* durch ein Sich-in-der-Welt-befinden bedeutet aber keine Intentionalität implizierende Subjekt-Objekt-Aufteilung, wie wir in einem früheren Absatz erwähnt haben und wie es bei Husserl der Fall ist. Für *diesen* Bezug wählt Heidegger einen eigenen Begriff: „Erschließen". Damit ist weder eine Entzifferung einer Tatsache gemeint, als hätte man nach einer Evidenz gesucht: „Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die ‚Evidenz' der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen",[24] noch ist die Wahrnehmung und das kognitive Erkennen eines Gegenstands der Maßstab des Erschließens, wie von einem räumlichen Punkt zu einem anderen räumlichen Punkt. Das Erschließen der Befindlichkeit ist vielmehr ein „je schon", da es einer ontologischen Struktur dient. Dieses *je schon* sagt noch lange nicht aus, was die Befindlichkeit erschließt. Jedoch weist es auf eine Passivität hin, auf die Richir später begrifflich zugreifen wird. Denn dieses *je schon* wird mit einem *Gewesensein* gleichgesetzt:

> Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die Befindlichkeit dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit […] der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf* …. Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit.[25]

Besagt dieses *Zurückbringen auf* (Gewesensein) dann nicht eine ewige Wiederholbarkeit der Stimmung als einer ontologischen Instanz? Die Befindlichkeit erschließt auf dreifache Art, die alle ihren Wesenscharakter konstituieren. Das heißt es gehört zum Grundcharakter der Befindlichkeit, dass sie diese erschließt,

[23] Brencio, *op. cit.,* 2019, S. 344.

[24] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 136.

[25] *Ibid*., S. 340.

worauf wir bald zurückkommen werden. Davor soll jedoch die Frage beantwortet werden, wie die Befindlichkeit mit der Stimmung[26] zusammenhängt – einem Begriff, den Heidegger im Kontext der Befindlichkeit einführt, um die *affektive Situiertheit*[27] zu explizieren. Zwar sind sie eng verbunden in der Bedeutung, drücken jedoch unterschiedliche Subtilitäten aus.

8.3.1 Unterschied zwischen Befindlichkeit und Stimmung

Die Ausräumung des problematischen Zusammenhangs dieser Begriffe geschieht durch die Unterscheidung zwischen „ontologisch" und „ontisch", welche eindeutig auf die ontologische Differenz hinweist. Diesbezüglich schreibt Heidegger: „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein."[28] Wie ist das zu verstehen? Hier könnte uns das Gespräch Heideggers mit Peter Meier-Classen hilfreich sein: „Ontologisch bedeutet, ‚die Lehre des Seins auslegend', ontisch

---

[26] Dieses aus dem Verb „stimmen" abgeleitete Substantiv verweist auf das In-Harmonie-bringen von einzelnen Noten eines Musikinstrumentes, wenn ein Musiker zum Beispiel die Saiten seiner Gitarre zueinander passend stimmt, damit sie beim Spielen die perfekte oder ideale Tonalität produziert. Wenn die Töne der einzelnen Saiten zu azueinander passen, dann ist die Gitarre oder das jeweilige Instrument als „gestimmt" angesehen. Ist dies nicht der Fall, dann ist das Musikinstrument noch nicht richtig gestimmt. Diese Bedeutung kann auch auf Heideggers Entwicklung und Gebrauch des Begriffs „Stimmung" übertragen werden, wobei bei ihm sogar die Ungestimmtheit dem Wesenscharakter der „Stimmung" zugehörig ist. Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass die Stimmung des Daseins umschlägt oder dass das Dasein als ungestimmt erscheint, ist sogar die Begründung für die wesensmäßige Stimmung des Daseins. Denn gerade da wird das Sein des *Da* von Dasein nachgewiesen, d. h. dass es immer je schon gestimmt ist: „Scheinbar überhaupt nicht da und doch da ist aber gerade jene *Ungestimmtheit*, in der wir weder mißgestimmt noch ‚gut' gestimmt sind. Aber in diesem ‚weder' noch ‚sind wir nie nicht gestimmt." (Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, S. 102; cf. auch Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 134.). Die Kehrseite der Stimmung passt zum allgemeinen Programm von *Sein und Zeit,* wo Heidegger unter anderem über die Vergessenheit des Seins klagt. Es ist zwar da, aber wir haben die Frage des Seins vergessen oder dieses Sein selbst extrem verdinglicht. Diese „Kehrseite" taucht im ganzen Werk immer wieder und auf verschiedene Art und Weise auf. Wir werden dies auch bei der Behandlung der Geworfenheit als eine Erschließungsweise von Befindlichkeit zu merken geben.

[27] Es ist eine unserer Thesen, Heideggers Stimmung so zu bezeichnen, wobei die Verantwortung vor uns liegt, diese hier noch undurchsichtige Behauptung zu erhellen.

[28] Heidegger, *op. cit..,* S. 134.

bedeutet ‚das Sein betreffend'."[29] Da Heidegger diese Unterscheidung einführt, um den Unterschied zwischen dem nicht gegenständlichen seienden Sein und dem *so und so vorkommenden Seienden* zu markieren, kann man das Ontologische auf das Sein selbst und das Ontische auf das Seiende selbst beziehen. Erst in diesem Zusammenhang macht der im Gespräch mit Peter Meier-Classen formulierte Satz Sinn:

> Das Dasein ist uns zwar ontisch das Nächste, ja wir sind dieses Dasein sogar – trotzdem oder gerade deshalb ist es uns ontologisch das Fernste. Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.[30]

Das Ontische ist uns nah. Das Ontologische ist uns fern. Gerade deshalb soll die an die Ontologie geknüpfte *Befindlichkeit* als konstitutive Weise des auf der Grundverfassung des Seins basierten Da (das Sein des Daseins betreffend) verstanden werden, wohingegen die an das Ontische verhaftete *Stimmung* als die die Alltäglichkeit des Daseins betreffenden Seienden (*sie betrifft das Seiende des Daseins*) verstanden werden soll. Da „das Sein […] dem Seienden vorgelagert"[31] ist, ist das Ontologische von vornherein *a priori*. Zugleich drückt sich die Befindlichkeit in der Stimmung ontisch[32] aus.

Um diesem Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen näher zu kommen, beziehen wir uns jetzt auf eine Passage aus *Grundbegriffe der Metaphysik*, in der sich Heidegger reichlich mit der Problematik auseinandergesetzt hat. Zunächst lehnt Heidegger explizit jede Bezugnahme auf eine Innerlichkeit auf der einen und eine Äußerlichkeit auf der anderen Seite ab. Die Stimmung sei weder in der einen noch in der anderen:

> Die Stimmung ist sowenig darinnen in irgendeiner Seele des anderen und sowenig auch daneben in der unsrigen, daß wir viel eher sagen müssen und sagen: Diese Stimmung legt sich nun über alles, sie ist gar *nicht „darinnen"* in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; aber deshalb ist sie auch *ebensowenig draußen.*[33]

---

[29] Peter Meier-Classen im Gespräch mit Martin Heidegger: http://www.meier-classen.ch/interviews/heidegger.htm. Zugriff am 8.10.2019.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*

[32] Im Alltag wird dann die unterschiedliche, aber vertraute affektive Weise evident, durch die sich Dasein zu seiner Welt bezieht. Diese „affektive Weise" wird als Stimmung bezeichnet.

[33] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 100. Cf. auch Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 137.

Jedoch geht er der Frage nach: „Wo […] ist sie dann?“ Die Antwort, welche er uns liefert, klingt zwar merkwürdig, ist aber stimmig: „Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und vor der wir dann durchstimmt würden. Es sieht nicht nur so aus, als ob es so sei, sondern es ist so.“[34]

Mit anderen Worten geschieht die Stimmung nicht außerhalb von Dasein. Sie geschieht auch nicht in einem Teil seiner privaten inneren Subjektivität. Vielmehr *befindet* sich das Dasein selbst auf eine bestimmte Weise in der *Stimmung,* eine Weise des „so und so“: „Stimmungen sind das *Wie,* gemäß dem einem *so und so* ist.“[35] *So und so* kommt die Affektivität zu, da es offenbart, wie einem ist, wie das Da des Daseins Sein ist. Ein trauriger Mensch sieht die Welt auf eine bestimmte Weise. Ihm erscheint die Welt in einem *bestimmten Licht*, das bei einem freudigen Menschen gar nicht infrage kommt. Erst jetzt ist unsere Bezeichnung der Stimmung als *affektive Situiertheit* eindeutig, denn sie macht klar, wie das *Ontologische* und das *Ontische*, also die *Situiertheit* und das *Affektive* zusammenhängen.

Wenn oben von einem *bestimmten Licht* der Erscheinung der Welt für das Dasein in der Stimmung die Rede ist, vermitteln wir dann nicht den Eindruck, als wäre die Stimmung nur ein Gerichtetsein, das einem anhand eines Gegenstandes singulär verfügbar ist, so, als ob diffusen und ungerichteten affektiven Lagen keine Stimmung zukommen würde? Ist die Stimmung denn entweder bestimmt oder unbestimmt, gerichtet oder *un*gerichtet, eine Singularität oder eine Pluralität?

8.4 Die Erschließungen der Stimmung

Bevor wir den oben genannten Fragen nachgehen, wollen wir uns zunächst dem dreifachen Wesenscharakter der Befindlichkeit zuwenden, dem die Erschließungsweise der Stimmung zukommt:

8.4.1 Die *Geworfenheit* des Daseins

Oben haben wir schon darauf hingewiesen, dass Heidegger den Anspruch erhebt gegen die Vergessenheit oder die Reduktion des Seins anzuarbeiten, die die philosophische Geschichte bis zur *Sein und Zeit* ausmacht. Hinter dem oft untersuchten

---

[34] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 100.

[35] *Ibid.,* S. 101.

Seienden liegt seine Grundvoraussetzung: *Sein.* Auch bei der Erschließung des *Seins* des Daseins wird dies wieder im Alltag merklich. Zum Sein gehört dabei ein Nichtsein. Denn da wo sich *dieses* als pures „Daß es ist und zu sein hat" zeigt, kommt *diesem* durch die Stimmung erschlossenen Sein eine entzogene Seite zu. Da gibt es ein pures „Daß es ist" (Erschließen); jedoch bleiben dessen „Woher und Wohin" „im Dunkel" (Verhüllung).[36] Der Name für „diesen in seinem Woher und Wohin *verhüllten"* aber zugleich „erschlossenen Seinscharakter des Daseins" ist die Geworfenheit (Faktizität, die sich auf eine dem vorhandenen Seienden zukommende Tatsächlichkeit reduzieren lässt) des Daseins, wie es in seiner Welt Da ist. Was sagt uns *diese Geworfenheit* des Daseins in seiner Welt, *die* die Stimmung erschließt? Worum geht es hier eigentlich, wenn nicht um die Faktizität, in der wir uns befinden? Geworfen heißt, dass Dasein ein „Kind" seiner Welt ist. Es befindet sich da, wo es ist. „Da" seiend *„ist"* es sich selbst. Mag man es als sein Schicksal verstehen oder nicht – Dasein hat in seinem Da keine Wahl. Dieses Da macht es aus und drückt diese unvermeidliche Situiertheit aus, die in der Tat auch wirtschaftlich, politisch, religiös oder affektiv sein kann. Das ist der Zusammenhang zwischen dem affektiven Leben und der Geworfenheits-Befindlichkeit. Slaby nennt dies „the unshakable condition of sheer 'being there'"[37] und lehnt ein Verständnis und Deutung dessen als „ways of finding oneself in the world", (Ratcliffe)[38] ab, da ein solches daran scheitert, „the full drama of factual situatedness, its 'hardness'" einzufangen.[39] In der Stimmung werden solche affektiven Lagen ausgedrückt, in die wir geworfen sind und denen wir nicht entgehen können, egal wie groß unser Wissen und wie tiefgreifend unser kognitives Vermögen sein mag:

> Auch wenn Dasein im Glauben seines „Wohin" „sicher" ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die „Evidenz" der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen.[40]

[36] Heidegger, *op. cit.* 2006, S. 134 f..

[37] Jan Slaby, *More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness*, in: Midwest Studies in Philosophy, Bd. XLI (2017), S. 7–26, hier S. 12.

[38] Cf. Mathew Ratcliffe, *Why Mood Matters*, in: The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, hrsg. Mark A. Wrathall, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2013, S. 157–76.

[39] Slaby, *op. cit.,* 2017, S. 12 f.

[40] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 136.

Die Faktizität der affektiven Lage des Daseins starrt uns ins Gesicht. Sie ist da. Wenn sie da sein soll, müsste sie dann aber nicht erkennbar sein? Und sollte sie erkennbar sein, müsste das Dasein dann nicht davon wissen? Sollte es nicht in der Lage sein, Bescheid über die affektive Lage seiner Geworfenheit zu wissen? Hat Dasein also einen Zugang zu dieser affektiven Lage, in die es geworfen ist? Diese Problematik findet sich schon in *Sein und Zeit*,[41] das auch zugleich ihre Behebung enthält, und zwar genau da, wo Heidegger der Kognition einen Zugang zu der schon erschlossenen Faktizität des Daseins untersagt. Diese Bewegung stellt er mit dem Begriff „Abkehr" dar:„Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr […] Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit." Das heißt, dass das Dasein es nicht vermag, sich der anhand der Stimmung erschlossenen[42] Faktizität zu nähern, nur weil es über sie wissen könnte – sei es durch Perzeption oder durch einen theoretischen Weg der Erkenntnis. Denn die schon in der Stimmung erschlossene Faktizität entgeht diesem theoretischen Weg. Darum Abkehr: Das, was die Stimmung als Faktizität erschlossen hat, geht über das Erkennbare, das dem Dasein Zugängliche hinaus. Da gibt es ein „Mehr" (dieses wird in dem Satz deutlich: „Man würde das, *was* Stimmung erschließt und wie sie erschließt, phänomenal völlig verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein ‚zugleich' kennt, weiß, glaubt"[43]), einen „Überschuss", wenngleich er uns auch entgeht. Damit taucht wieder die Kehrseite auf (z. B. die Stimmung und Ungestimmtheit, die zum allgemeinen Programm von *Sein und Zeit* passen, wo Heidegger unter anderem über die Vergessenheit des Seins klagt, das zwar da ist, aber vergessen oder verdinglicht ist), auf die wir schon hingewiesen haben und die sowohl allgemein bei Heideggers Feststellung der Seinvergessenheit thematisiert wird als auch spezifisch in seine ganze Abhandlung über die Stimmung hineinreicht. Was sagt uns diese Kehrseite der

---

[41] Cf. *Ibid.*

[42] Zum Erschließen gehört auch ein Verschließen. Sagen wir es so, dass einem Menschen, wenn er traurig ist, kein Zugang zur Freude gelingt. Die Trauer um einen Freund hat seine Geworfenheit in die affektive Lage des Verlustes eines geliebten Menschen erschlossen, sodass es ihm nicht gelingt, Freude zu erleben. Heidegger würde sagen, dass die Stimmung der Trauer ihn diesbezüglich verschlossen hat und, dass das Erschließen wiederum auch über eine Kehrseite verfügt: „Die ‚bloße' Stimmung ‚erschließt' das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht*-wahrnehmen." (*Ibid.,* S. 136.)

[43] *Ibid.,* S. 135 f.

Stimmung? Dass der Affektivität auch eine Pluralität entspricht? Dass zu jeder Hinkehr eine Abkehr gehört[44]?

8.4.2 In-der-Welt-sein

Die Stimmung wirkt so sehr und hartnäckig auf Dasein, dass man besser sagen kann, Dasein wird von der Stimmung überfallen. Es hat keinen Ausweg und keine Wahl, weder von der Außenwelt noch von der Innenwelt. Bei Heidegger wird der cartesianische Dualismus überwunden, sodass man eher von einer Welt ausgehen kann, in der *das Dasein* und *die Welt* zusammenfallen. Zwischen dem Außen und dem Innen besteht kein Kausalzusammenhang: „Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt".[45] Aufgrund dieses Mangels eines Kausalzusammenhangs stellt sich dann die Frage, auf welche Weise die Stimmung übertragen werden kann; eine Übertragung, die auf vielfältige Weise sowohl in der Ästhetik durch die Wahrnehmung, als auch in der Intersubjektivität geschieht. Bei Heidegger wird diese Dimension so gut wie nie thematisiert, was Richir ernst nehmen wird. Später wird diese Idee deutlicher.

Da wo Dasein und Welt zusammenfallen, drückt sich die Stimmung affektiv als „das ganze In-der-Welt-sein" aus. Das heißt, Stimmung offenbart die Weise des Daseins – *Da*, in der Welt zu sein – *in der Welt zu sein.* Ab sofort kann Dasein nicht in den gleichen Topf der innerweltlichen vorhandenen Seienden geworfen werden. Und gerade bei dieser Erschließung handelt es sich um die *Ganzheit* des *In-der-Welt-seins* als solches, was von großer Bedeutung ist: „*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf-…allererst möglich*".[46] Das „je schon…erschlossen" markiert eine gewisse schon abgeschlossene Zeitlichkeit als Grundboden, während das erschlossene Ganze die Welt, Mitdasein und Existenz umfasst. Dieses Ganze verstehen wir als eine Pluralität, eine Allgemeinheit, aus der eine Besonderung, sprich eine Singularität, entstehen kann. Dies wird an späterer Stelle wieder aufzugreifen sein.

[44] Cf. *Ibid*., S. 340.

[45] *Ibid.,* S. 137.

[46] *Ibid.*

8.4.3 Weltoffenheit

Zwischen der zweiten und der dritten Wesensbestimmung der Stimmung gibt es einen klaren Zusammenhang, denn die Struktur des In-der-Welt-seins ermöglicht die Weltoffenheit allen Seienden gegenüber, denen weder durch ein Empfinden noch durch ein Anstarren, sondern nur durch Umsicht begegnet werden kann. Das bedeutet, dass einem innerweltlichen Seienden dadurch begegnet werden kann, dass es ein *In-der-Welt-sein* ist: „Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, dass das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann.“[47] Nur einem Seienden, dem das Strukturmoment des In-der-Welt-seins zukommt, wird die Welt zugänglich. Erst als ein im Fürchten und in der Furchtlosigkeit gestimmtes In-der-Welt-seiendes kann das Dasein einem umweltlichen Bedrohlichen als solches begegnen. Das heißt: „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins […]. *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*“[48] Einfach ausgedrückt: Alles *ist schon* in der Stimmung als ein In-der-Welt-Sein Erschließendes erschlossen. Eine Begegnung mit einem innerweltlichen Seienden, also eine Eröffnung zur Welt, ist nur deswegen möglich.

8.5 Ist die Stimmung eine Singularität oder eine Pluralität?

Wie oben bereits angekündigt können wir nun die Frage angehen, ob die Stimmung eine Singularität oder eine Pluralität ist. Wir nähern uns diesem Thema anhand von zwei wichtigen Stimmungen als Beispielen, denen bei Heidegger ein wichtiger Platz eingeräumt wird: Diese sind *Furcht* und *Angst*. Wir werden aus Platzgründen auf eine Auseinandersetzung mit Heideggers Überlegungen zur *Langweile* verzichten. Um die für uns so wichtige Frage zu beantworten, werden wir uns mit ihren Erschließungsgehalten, bzw. ihren Erschließungsweisen beschäftigen.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.,* S. 137 f.

Auf den ersten Blick erscheint die Stimmung bei Heidegger als eine, die „schon da ist“[49] und etwas „was den Charakter des Da hat.“[50] Der Charakter des Da verweist auf das Wesen eines bekannten affektiven Zustands, der einen besonderen Namen trägt. Zwar ist er in keiner Weise ein Gerichtetsein auf etwas, denn Heidegger wollte vermeiden, dass ein Subjekt auf der einen und das Objekt auf der anderen Seite vorausgesetzt werden. Er kennzeichnet jedoch eine gewisse bekannte Lage, eine Begebenheit, die aber auch ein bestimmtes Verhalten auslösen kann. Furcht, Traurigkeit, Freude, Hoffnung, Verzweiflung, Überdruss usw. sind einige Beispiele, die inhaltlich einer vertrauten, bekannten Lage, Begebenheit oder einem bestimmten zeitlichen Zusammenhang entsprechen.[51]

Was die systematische Behandlung der Furcht anbelangt, werden bei Heidegger das „Wovor der Furcht“, das „Fürchten“ und das „Worum der Furcht“ analysiert. In seinen Überlegungen zum „Wovor der Furcht“ erweist sich das „Furchtbare“ als das „Wovor der Furcht“, das den Charakter der Bedrohlichkeit innehat, wobei es wiederum auf vielfache Weise furchtbar sein kann (als *Zuhandenes*, *Vorhandenes* oder *Mitdasein*). Diese Vielfältigkeit ist auf keinen Fall ein Hinweis auf eine Pluralität. Sie drückt vielmehr eine Bestimmtheit aus, die wir aus ihren Eigenschaften entnehmen:

> 1. Das Begegnende hat die Bewandtnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandtniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen *bestimmten* Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so *bestimmte selbst* aus einer *bestimmten* Gegend. 3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches *bekannt*, mit dem es nicht „geheuer“ ist.[52]

Durch all dies sehen wir allerdings, dass bei der Furcht die Welt in einer spezifischen, affektiv gefärbten Ansicht erscheint, die ein gewisses Handlungsfeld ermöglicht. Genau dies steht bei der Frage nach dem zweiten oben genannten Begriff, dem des „Fürchten[s] selbst“, im Fokus: „Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins“. Da es einen gewissen Zugang zur Welt verleiht, ist es diese „schlummernde Möglichkeit“: „Das Fürchten […] hat die Welt schon darauf hin erschlossen“. Die Spezifizität der Erschließung bringt Slaby zum Ausdruck: „Das Fürchten selbst entdeckt das

[49] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 91.

[50] *Ibid.,* S. 95.

[51] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 345.

[52] *Ibid.,* S. 140. (Unsere Kursivschrift).

jeweils Bedrohliche als Bedrohliches. Das *Fürchten besteht also in einem spezifischen affektiven Gewahrsein von etwas* als bedrohlich".[53] Hier ist von keiner schattenhaften, diffusen sondern von einer *gewissen* Erschließung die Rede. Es geht weder um ein „Sich-Anfühlen", noch um *Qualia*.[54] Und beim dritten Begriff, „Worum die Furcht fürchtet", hat die Erschließung den Zweck, „das Dasein vorwiegend in privater Weise"[55] zu enthüllen. Zugleich geht diese Erschließung der Furcht mit einer Verschließung einher. Das heißt, dass Dasein keinen Zugang zu Stimmungen wie Trauer oder Freude hat, während es fürchtet. Im Falle eines traurig gewordenen Menschen ist das Gleiche zu beobachten: „Der verschließt sich, er wird unzugänglich". Um die Unzugänglichkeit oder Verschließung des traurigen Menschen zu explizieren, schreibt Heidegger: „Die Art und Weise, wie wir mit ihm sein können und er mit uns ist, ist *eine andere*. Diese Traurigkeit ist es, die dieses Wie (wie wir zusammen sind) ausmacht."[56] So bestimmt die Stimmung das Miteinandersein. Mit anderen Worten: sie ist die spezifische, konkrete Art der Welterschließung. Darum gehört es dann zum Traurigsein dieses traurigen Menschen, mit uns in seiner Stimmung auf eine Weise zu sein. Dies wiederum zeigt, dass bei Heidegger die Stimmung einer Singularität entspricht, d. h. eine bestimmte[57] Weise des „so" und „so" zeichnen kann, sich auf die Welt zu beziehen.

Diese Auslegung wird aber verkompliziert, sobald wir unsere Lektüre von Heideggers *Die Grundbegriffe der Metaphysik* genau da fortsetzen, wo wir oben aufgehört haben: „Es drückt zugleich aus, daß sie in gewisser Weise *nicht* da ist. Merkwürdig, die Stimmung ist etwas, was *da* und zugleich *nicht da* ist."[58] Dies erinnert wieder an die doppelseitigen Begriffspaare, mit denen die Stimmung schon oben assoziiert wurde: Gestimmtheit und Ungestimmtheit, Hinkehr und Abkehr, Erschließung und Verschließung. Jedes bildet das Heidegger'sche Verständnis der Stimmung und spiegelt sich im Wesen des Daseins wieder, denn

[53] Jan Slaby, *Gefühl und Weltbezug: Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistische Konzeption von Persönlichkeit,* Paderborn: Mentis Verlag 2008a, S. 132.

[54] Cf. *Ibid.,* S. 133.

[55] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 141.

[56] Heidegger, *op. cit*., 1983, S. 99 f.

[57] In *Grundbegriffe der Metaphysik* unterscheidet Heidegger drei Arten von Langweile. Die erste wird ausdrücklich mit einer Bestimmtheit, also mit einem gewissen Inhalt verstanden. Bei dieser ersten, die den Namen „Gelangweiltwerden von …" trägt, ergibt sich ein „bestimmtes Langweiliges", das dies oder jenes, also diesen Schreibstil oder jene Lesart, dieses Buch oder jenen Leser meint. (Cf. *Ibid.,* S. 172 ff.) Sie muss jedoch von der zweiten unterschieden werden, wie wir es in Kürze tun werden.

[58] *Ibid.,* S. 91. Die letzten beiden Kursivschriften sind unsere.

auch zum existenzialen Modus vom *Da-sein* des Daseins gehört das Vermögen des Wegseins: „Wenn die Stimmung so etwas ist, was den Charakter des Da und Nicht-da hat, dann hat sie selbst mit dem innersten Wesen des Seins des Menschen, seinem Dasein, zu tun“.[59]

Dieser Mischung in der Stimmung selbst nähert sich dem, was bei Musils Beschreibung des mentalen Lebens auftaucht, dessen Beschaffenheit schwer ist. Das Affektive dabei ist eher verwoben oder verflochten. Musil schreibt:

> Man sieht in dem seelischen Grundbegriff eine ohnehin bloß gedankliche Vorlage, nach denen sich das innere Geschehen ordnen läßt, erwartet aber nicht mehr, daß es sich wirklich aus Elementen solcher Art aufbaue wie ein Vierfarbendruck. In Wahrheit sind nach dieser Anschauung die reinen Beschaffenheiten des Gefühls, der Vorstellung, der Empfindung und des Willens in der inneren Welt so wenig anzutreffen wie etwa in der äußeren ein Stromfaden oder einer schwerer Punkt, und es gibt bloß ein verflochtenes Ganzes, das bald zu wollen und bald zu denken scheint, weil diese oder jene Beschaffenheit in ihm überwiegt.[60]

Es muss so verstanden werden, dass mentales Leben in sich ungeordnete unspezifische Zustände verbergen kannn. Wie Musil aufweist, scheint das affektive Leben daher unspezifisch zu sein, da es neblige Empfindungen vermittelt, die schwer als *dies* oder *jenes* zu charakterisieren sind. Was aber das Unspezifische im affektiven Leben angeht, wird im folgenden Zitat deutlich:

> Die eigentümliche Weise, auf die das Gefühl dabei sowohl von Anfang an *vorhanden* als auch *nicht vorhanden* ist, läßt sich aber durch den Vergleich ausdrücken, daß man sich sein Wachsen und Werden nach dem Bild eines Waldes vorstellen müsse, und nicht nach dem eines Baumes.[61]

Zwar handelt es sich hierbei um affektives Leben, wie ein Gefühl (das aber nicht mit der Stimmung verwechselt werden sollte), jedoch offenbart dieses affektive Leben die Idee einer Abschaffung einer spezifischen Bezugnahme, die manche affektive Leben betreffen kann. Doch Musil hat die eindeutige Trennung zwischen bloßen Gefühlen und Stimmungen vor Augen. Die Zuschreibungen von „vorhanden“ und zugleich „nicht vorhanden“ entsprechen den Begriffen „Da-sein“ und „nicht Da-sein“ in Heideggers *Grundbegriffe der Metaphysik.* Was das zur Folge

[59] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 95 f.

[60] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften.* Bd. II., Aus dem Nachlaß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978, S. 1169.

[61] *Ibid.,* S. 1171.

hat, wird uns anhand von Musil klarwerden. Zunächst geht das Gefühl Hand in Hand mit etwas Bestimmtem, das

> einer Lebenslage entspringt, ein Ziel hat und sich in einem mehr oder minder eindeutigen Verhalten ausdrückt, wogegen die Stimmung von alledem ungefähr das Gegenteil zeigt; sie ist *umfassend, ziellos, ausgebreitet, untätig*, enthält bei aller Deutlichkeit *etwas Unbestimmtes* und ist bereit, sich auf jeden Gegenstand zu ergießen [...] So entspricht dem bestimmten Gefühl ein bestimmtes Verhalten zu etwas und dem unbestimmten *ein allgemeines, ein Verhalten zu allem,* und das eine zieht uns ins Geschehen, während uns das andere bloß hinter einem farbigen Fenster daran teilnehmen lässt.[62]

Anhand dieser Erläuterung Musils dürfen wir unter Vorhandensein und Nichtvorhandensein von Sein im Sinne Heideggers eine Unbestimmtheit der Stimmung verstehen. Aber lässt sich diese Behauptung bei Heidegger selbst begründen? Bleiben wir unserer schon angekündigten Herangehensweise treu, gemäß derer die Erschließungsweise der Angst untersucht werden soll, so erweist sich das „Wovor der Angst" als unbestimmt:

> Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesenhaft keine Bewandtnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer *bestimmten* Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. *Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.* Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht „relevant" ist.[63]

Unter der Unbestimmtheit soll die Belanglosigkeit eines spezifischen vorhandenen oder zuhandenen Seienden als das „Wovor der Angst" (diese Angst gleicht der Stimmung) verstanden werden. Mit anderen Worten es gibt hier kein konkretes Gerichtetsein in der Angst auf ein Objekt. Wenn also die als Angst bezeichnete Grundstimmung herrscht, kann man keine Bezugnahme auf eine spezifische Begebenheit richten. Die Angst sieht daher „*nicht ein bestimmtes ‚Hier' und ‚Dort',* aus dem her sich das Bedrohliche nähert". Bei Furcht hatte Heidegger ein konkretes Objekt aufgewiesen: Das Furchtbare, das den Charakter des Bedrohlichen hat. Bei Angst verhält es sich anders. Das Bedrohliche ist also ein „Nirgends", das ein „Unheimliches" und „Nicht-zuhause-sein" mit sich bringt.

[62] *Ibid.,* S. 1197. (Meine Kursivschrift,).

[63] Heidegger, *op. cit.,* S. 186.

Bei diesen letzten Begriffen mangelt es an einem Vertrautsein und einer Selbstsicherheit der Alltäglichkeit. Daher gehen wir von der Unbestimmtheit der Angst aus. Dies ist auch der Fall bei der Langweile[64] (der zweiten und vor allem der dritten Form). Außerdem wird Dasein als ein *solus ipse* erschlossen: „*Die Angst vereinzelt* und erschließt so *das Dasein als ‚solus ipse*'". Anhand dieses Beispiels kann man – von dem *Vorhandensein* und *Nichtvorhandensein* der Stimmung ausgehend – sagen, dass die Stimmung auch eine Pluralität enthält. Damit meinen wir eine Einbeziehung von ineinander verflochtenen, diversen affektiven Inhalten, die noch keinen bestimmten Namen tragen. Ist die Angst dann auch wirklich so zu verstehen? Enthält sie nicht eine konkrete Weise, die Welt zu betrachten? Beruht nicht die Unbestimmtheit eher auf der Belanglosigkeit des bedrohlichen vorhandenen oder zuhandenen Seienden und nicht auf einem Mangel eines spezifischen Inhalts? Denn Heidegger fügte auch hinzu, dass die Angst Dasein auf das zurückwirft, „worum es sich ängstet, sein eigenstes In-der-Welt-sein-können."[65] Die Angst ist wie eine bestimmte „Emotion" – sie vereinzelt Dasein zum Beispiel als *solus ipse* und erweckt den Eindruck, dass es auch um ein Vorhandenes geht – als auch ein unbestimmtes „Gefühl" (was Heidegger Stimmung nennt). Wie kann nun die Vieldeutigkeit der Stimmung erklärt werden, dass sie auf der einen Seite über einen bestimmten konkreten Inhalt verfügen mag, genauso wie die einzelnen Emotionen (z. B. Liebe, Eifersucht, Freude etc.,) Subjekte auf eine

---

[64] Vorher haben wir auf diese drei Arten von Langweile hingewiesen. Nachdem wir in Anm. 57 die wesentliche Natur der ersten Form der Langweile beschrieben haben sollen nun die zwei anderen Momente der Langweile erklärt werden. Es handelt sich bei der zweiten Art um ein „Sichlangweilen bei", wobei aber nichts Langweiliges vorhanden ist. Das heißt, dass man nichts, wie z. B. ein Buch, als das, was langweilt, benennen kann. Dieses zweite Moment hat den „Charakter des ‚*ich weiß nicht was*' […]. Wenn wir also sagen: Im zweiten Fall findet sich nichts Langweiliges, dann heißt das jetzt: *Kein bestimmt angebbares Seiendes,* bzw. kein bestimmter Zusammenhang von solchem ist das, was uns direkt langweilt"(Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 172 f.). Anstatt um eine bestimmte Angelegenheit, handelt es sich also eher um eine unbekannte, ganze Situation, in der kein Zeitvertreib, sondern eine tiefere Form der Leergelassenheit und Unruhe herrscht (Cf. I*bid.,* S. 178–180). Auch der dritten Art von Langweile, der tiefen Langweile, kommt eine gewisse und tiefere ursprünglichere Unbestimmtheit zu, die auch in dem Sprachausdruck „es ist einem langweilig" deutlich wird, denn das „es" und das „einem" zeigt eine Unbestimmtheit oder eine Anonymität auf. Heidegger schreibt diesbezüglich ausdrücklich: „Nicht etwas, weil diese Langweile nicht vorkommt, sondern weil sie, wenn sie vorkommt, gar nicht auf eine bestimmte Situation und bestimmte Veranlassung und dergleichen bezogen ist, wie in der ersten und zweiten Form der Langweile" (*Ibid.*, S. 204). *All dies bekräftigt und stärkt unsere These, dass die Stimmung bei Heidegger einen unbestimmten Aspekt enthält, der als Pluralität bezeichnet werden könnte.*

[65] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 187.

konkrete[66] Begebenheit in der Welt beziehen und dass sie auf der anderen Seite auf eine nebelhafte, diffuse affektive Lage verweist? Wir sehen zunächst eine Lücke zwischen den Emotionen und der Stimmung. Es scheint, als müssten wir es so sehen, als ob Heidegger die Emotionen und die Stimmung in einen Topf geworfen hätte. Oder – besser gesagt – Heidegger hat fast nichts über die Emotionen und Gefühle als der Affektivität zugehörig und als Weise des Seins in der Welt geäußert. Außerdem ist auch der Zusammenhang zwischen der Stimmung und den Emotionen gar nicht herausgearbeitet.[67] Während Emotionen Subjekte auf bestimmte Weltereignisse lenken, sind Stimmungen ihrer Natur nach nicht auf Weltereignisse gerichtet. In diesem Sinne drücken Emotionen diese Bestimmtheit im Allgemeinen nicht aus, während Emotionen bestimmte Zustände oder Beziehungen von Subjekten zu bestimmten Weltereignissen ausdrücken. Laut Epidorou und Freeman sollte Furcht im Sinne Heideggers als eine Emotion und nicht als eine Stimmung verstanden werden: „The fact that fear is directed at a specific worldly entity can be taken as evidence in support of the claim that fear, even in Heidegger's understanding, is an emotion and not a mood. Heidegger's discussion of the different variations of fear further supports this pronouncement".[68] Der Grund, warum Furcht eher als eine Emotion zu verstehen ist, ist eindeutig: wie wir oben festgestellt haben, verfügt das Fürchten über ein spezifisches Objekt (das Furchtbare, das sich als das Bedrohliche erweist). Oder um das mit Slaby auszudrücken: „Das Fürchten besteht also *in einem spezifischen affektiven*

[66] Diese erinnert an die „appraisal theories" in der analytischen Philosophie, wo Magda Arnold eine große Rolle spielt. Für sie bedeutet dies die Art und Weise, wie das, was bewertet wird, mich beeinträchtigt. Gemäß dieser Idee, umfasst jede Emotion ein Urteil. Am Beispiel der Freude zeigt sich, dass diese dazu führt, dass „objects (…) are beneficial, present, and easy to attain" (Jesse Prinz, *Gut Reactions. A perceptual Theory of Emotions,* Oxford: Oxford Univ Press 2004, S. 14). Eine andere, entwickeltere *appraisal theory* ist die von Lazarus. Interessant in seinen *molecular appraisals* ist sein „*core relational theme*", welches zum Ausdruck bringt, wie eine Emotion eine bestimmte Art des Wohlbefindens artikuliert. „Anger und Anxiety" zum Beispiel drücken jeweils „a demeaning offense against me and mine" und „facing uncertain, existential threat" aus, während Liebe und Eifersucht jeweils „desiring or participating in affection, usually but not necessarily reciprocated" und „wanting what someone else has" (*Ibid.*) zum Ausdruck bringen. Demnach hat also jede Emotion etwa seinen intentional bezogenen Gegenstand. Aber das sind wiederum die Emotionen und keine Stimmungen. Denn sofern die Stimmungen sich sowohl über ein „Vorhandensein", als auch ein „Nicht Vorhandensein" artikulieren, fragt sich, was sie mit einem intentionalen Objekt zu tun haben.

[67] Cf. Andreas Elpidorou & Lauren Freeman, "*Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time*", in: Philosophy Compass Bd. 10, Nr. 10 (2015), S. 661–671, hier S. 667 f.

[68] *Ibid.,* S. 668.

Gewharsein von etwas als bedrohlich.“[69] Darüber hinaus – und das ist uns sehr wichtig – ist aber noch nicht klar, wie Stimmung sowohl einer Singularität, als auch einer Pluralität entsprechen kann. Hier tut sich eine ungeheure Lücke auf.

Unsere Aufgabe besteht nun darin, diese verbleibende Lücke zu füllen. Wir fangen genau dort an, wo Heidegger die Stimmung in einem Hintergrund situiert und zitieren diese Stelle daher ausführlich:

> Zunächst und zumeist treffen uns nur besondere Stimmungen, die nach „Extremen“ ausschlagen: Freude, Trauer. *Schon weniger merklich sind eine leise Bangigkeit oder eine hingleitende Zufriedenheit*. *Scheinbar überhaupt nicht da und doch da ist* aber gerade jene *Ungestimmtheit,* in der wir *weder mißgestimmt noch „gut“ gestimmt* sind. Aber in diesem *„weder-noch“* sind wir gleichwohl nie nicht gestimmt […]. Warum wir aber die Ungestimmtheit für ein Überhaupt-nicht-gestimmtsein halten, hat Gründe, die ganz wesentlicher Art sind. Wenn wir sagen, daß ein gut aufgelegter Mensch in eine Gesellschaft Stimmung bringt, so heißt das nur, daß eine gehobene oder ausgelassene Stimmung erzeugt wird. *Es heißt aber nicht, daß vorher keine Stimmung da war.* Es war eine Ungestimmtheit da, die scheinbar schwer zu fassen ist und etwas gleichgültig Indifferentes zu sein scheint, es aber in keiner Weise ist. […] Wir sehen erneut: Stimmungen tauchen nicht immer im leeren Raum der Seele auf und verschwinden wieder, sondern das Dasein als Dasein ist immer schon von Grund aus gestimmt. Es geschieht nur immer ein Wandel der Stimmungen.[70]

In diesem Zitat geht es Heidegger um eine zunächst erscheinende neutrale existenziale Befindlichkeit, in der uns eine affektive Lage noch nicht zugänglich ist. Diese hat die ontologische Struktur des „*Weder-nochs*“. Die herrschende Stimmung scheint noch keinen Bestand zu haben – da ist sie aber, und zwar schattenartig. Das heißt, sie ist da als eine Grundlage für andere affektive Erlebnisse. Das ist die Bedeutung von: „Es heißt aber nicht, daß vorher keine Stimmung da war“. Denn erst später, wenn uns andere affektive Erlebnisse durch *eine Weckung* zugänglich werden, wird diese schattenartige Eigenschaft der Stimmung als Grundlage deutlich: „Eine Stimmung wecken, das sagt doch, sie *wachwerden* lassen und als solche gerade *sein* lassen. Wenn wir aber eine Stimmung bewußt machen, um sie wissen und sie eigens zum Gegenstand des Wissens machen, dann erreichen wir das Gegenteil einer Weckung.“[71] Ganz offensichtlich hat Heidegger die Veränderung einer Stimmung vor Augen. „Sie wird dann gerade zerstört oder zumindest nicht verstärkt, sondern […] verändert.“[72] Das ist das Gegenteil

[69] Slaby, *op. cit.,* 2008a, S. 132.
[70] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 102.
[71] *Ibid.,* S. 92.
[72] *Ibid.,* S. 92 f.

einer Weckung: Veränderung. Doch verändert wozu? Anhand eines aus Heidegger entnommenen Beispiels werden wir diese Frage weiter bearbeiten, mit dem sich zeigen lässt, dass die *Stimmungen* als Grundlage notwendig für die Entstehung anderer *Stimmungen* – wir haben gezeigt, dass Heidegger keinen Platz für Emotionen hatte, sodass er keine Antwort auf unsere Problemstellung hat, wie aus einer unbestimmten Grundlage andere bestimmte Emotionen entstehen können –, und im weitesten Sinne für eine Welterschließung, einen Weltbezug sind. Sie ermöglichen eine Sichtweise; verleihen mir eine Brille, mit der ich die Welt betrachten kann.

Die Untersuchung, welche darin besteht, die Lücke zwischen bestimmten oder spezifischen Stimmungen (dies verstehen wir als die Emotionen) und den unbestimmten Stimmungen (die Stimmung als solche) zu überwinden, lässt sich anhand der beiden Stimmungen (Angst und Furcht) rekonstruieren. Es handelt sich um eine Modifikation der Stimmung hin zu einer anderen Stimmung. Deutlich wird es da, wo Heidegger Furcht auf Angst gründet: „*Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*“[73] Da diese Unbestimmtheit der Angst das Dasein unter den Druck der Selbstunsicherheit setzt, versucht Dasein dieser ontologischen Situation durch eine Flucht zu entgehen, die in der Furcht verwurzelt ist und die nach der beruhigten Selbstsicherheit und Vertrautheit der Öffentlichkeit strebt. Diese Flucht verschafft dem Dasein eine vorübergehende Ruhe, da es nicht mehr dem unheimlichen (also unbestimmten) Bedrohlichen – wie es in der Angst der Fall ist – ausgesetzt wird, das es ständig verfolgt. Unter dieser beruhigenden Selbstsicherheit und Vertrautheit der Öffentlichkeit verstehen wir eine Modifikation der unheimlichen und unbestimmten Stimmung der Angst in eine Bestimmtheit der Stimmung, die sich nun als Furcht darstellt.[74] Denn Angst als das *Un-zuhause* ist die Grundlage, aus der die Furcht entstehen kann und nicht umgekehrt: „Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*“[75] Anders gesagt ist Furcht ein Modus der Angst und die Angst ist ursprünglicher als die Furcht. Deshalb ist Furcht „verborgene Angst“. Die Furcht kann sich aber wiederum in andere Stimmungen modifizieren: Sie kann „zum Erschrecken“, „zum Grauen“ und „zum Entsetzen“ werden[76]. Diese gleiche

[73] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 186.

[74] Das hat zur Folge, dass Dasein uneigentlich und verloren wird.

[75] *Ibid.,* S. 189.

[76] *Ibid.,* S. 142.

Bewegung wird auch im Falle der Langweile[77] bei Heidegger klar. So sehen wir, wie für Heidegger Stimmung sowohl eine Singularität als auch eine Pluralität beinhaltet. Es soll am Ende dieses Kapitels noch deutlich gemacht werden, wie die Pluralität und die Singularität explizit zu verstehen sind, denn bisher ist es so, dass die *Stimmung* sich in eine andere *Stimmung* verwandelt. Eigentlich hat Heidegger eine gewaltige Leistung erbracht. Er war kurz davor zu verstehen, dass aus einer unbestimmten affektiven Lage (z. B. ein vages Gefühl) eine bestimmte affektive Lage (z. B. eine klare Emotion wie Freude) entstehen kann. Insofern war Heidegger wie der biblische Mose, der das verheißene Land gesehen hat, es aber nicht betreten konnte. Bevor wir zu diesem Punkt kommen, in dem Richir uns begleiten wird, lässt sich nur beobachten – und das ist unser Verdacht – dass es so aussieht, als ob hier die Phänomenologie mit der Ontologie verwechselt oder durch sie ersetzt oder sogar mit ihr in einen Topf geworfen würde. Die Erstere wird in der Letzteren vergraben. Genau dies wird Richir sehr stark beschäftigen. Sein Versuch ist es, die beiden auseinanderzuhalten und ihnen ihren richtigen Platz zu geben.

Die Analyse der Befindlichkeit bzw. Stimmung hat uns etwas Tieferes offenbart und zwar, dass das Phänomenon bei Heidegger vielleicht nicht ganz vergessen wurde, sondern in das Sein der Seienden übergeht. Dies ist schom im methodischen Plan von Sein und Zeit angelegt, wo das „Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht.“[78] Im nachfolgenden Zitat kommt unser Verdacht zur Geltung:

> Stimmungen – ist das nicht gerade das, was sich am wenigsten erfinden lässt, sondern was über einen kommt, was wir nicht aufreden können, sondern was sich von selbst bildet, was sich nicht erzwingen läßt, sondern wohin wir geraten? Demnach können wir und dürfen wir eine solche Stimmung, wenn wir sie Stimmung sein lassen, nicht künstlich und willkürlich erzwingen. Sie muß schon da sein. Was wir tun können, ist nur das „*Wachwerdenlassen dessen, was schläft.*“[79]

[77] Heidegger weist in vielen Fällen auf die Verwandlung der Langweile in andere Formen hin (Cf. Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 206.) oder auf die Verwandlung der ersten und zweiten Form der Langweile in die dritte Form (Cf. *Ibid,* S. 208). Auch der Fall der Verwandlung der tieferen Langweile in die Verzweiflung findet hier einen Platz (Cf. *Ibid*, S. 211).

[78] Heidegger, *op. cit.,* 2006 S. 37.

[79] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 90 f. Teilweise unsere Kursivschrift.

Das, was Stimmung phänomenologisch[80] ausmachen sollte, was thematisiert werden sollte, wird in der Seinsverfassung vergraben: Es sieht so aus, als wäre das Phänomen bei Heidegger wie Kants Raum und Zeit als Anschauung *a priori* (und als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen) nur implizit und gar nicht explizit. Das Phänomen wird verstanden als *das Sein des Seienden. Es ist implizit vergraben im Seienden.* Aber das Phänomen könnte explizit gemacht werden, genauso wie die Vorstellungsweise der Zeit und des Raumes als Anschauung *a priori* in der Erfahrung thematisch werden kann. Eine solche Vergrabung entdecken wir darin, dass die Stimmung schon da ist. Nur durch ein „*Wachwerdenlassen dessen, was schläft*", also anhand einer expliziten Herangehensweise kann uns das Phänomen zugänglich werden. Wir sind überzeugt, dass bei Heideggers Untersuchung der Stimmung die Ontologie die Oberhand gewinnt – dies entspricht auch dem programmatischen Plan von *Sein und Zeit* – und, dass das Phänomenologische sich in das Unvermeidliche fügt. Wie kann man nun das Phänomen als Phänomen zurückgewinnen? Es scheint die Aufgabe jener Phänomenologie zu sein, die nach Heidegger selbst „die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie" ist.[81] Das bedeutet, dass nur die Phänomenologie den Zugang zu dem geben kann, was in der Ontologie thematisiert

[80] An dieser Stelle ist Haugelands Erläuterung erwähnenswert, bei der drei verschiedene Bedeutungen des Phänomens bei Heidegger in *Sein und Zeit* (§7) unterschieden worden sind. Neben der dritten Dimension, die später zum Vorschein gebracht wird, gebe es noch zwei andere Bedeutungen von Phänomen. Bei der ersten ist das Phänomen, um es mit Haugeland auszudrücken, „that which shows itself in and of itself" (Haugeland*, op. cit.,* 2013 S. 69). Diese Dimension beinhaltet die erste formale Bedeutung des Phänomens als das, „was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen" lässt (Heidegger, *op. cit*., 2006, S. 34). Bei der formellen Dimension ist Phänomen hier ganz neutral in Bezug auf „that which shows itself in and of itself." (Haugeland, *op. cit.,* 2013, S. 70.) Bei der zweiten Dimension ist das Phänomen wie Entitäten oder Seiende im Sinne Kants: „The objects of experience *qua* what can appear in and of themselves to empirical intutiton are phenomena." (*Ibid*., S. 70). Laut Haugeland hat Heidegger keinen Einwand gegen die Verwendung dieses Begriffes: „Heidegger has no objection to this use of the term, though he himself wants to focus on another" (*Ibid.*). Bei der dritten Dimension ist das Phänomen nicht eine Entität oder das Seiende selbst, sondern das *Sein des Seienden* („the being of entities"). Aber laut Haugeland bleibt dieses Sein des Seienden (das Phänomen) implizit wie Kants Vorstellungsweise der Zeit und des Raumes als Anschauung *a priori*, die aber als Bedingung der Erscheinungen gilt. (Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* hrsg. Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, §2 bis §5). Das Phänomen bleibt deshalb in dem Sein des Seienden implizit: „The being of entities …remain implicit in those entities as entities" (Haugeland, *op. cit.,* 2013 S. 70). Aber genauso wie bei Kant die nicht *thematische Anschauung* a *priori* (Zeit und Raum) in der Erfahrung *thematisch* wird, kann auch das Sein des Seienden sich als explizit und thematisch erweisen: „it can show itself as a phenomenological sense" (*Ibid.*)

[81] Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 37.

wird, sodass „die Ontologie“ uns möglicherweise nur in der Phänomenologie zugänglich ist.[82] Genau an diesem Punkt wird Richir diese Intuitionen bis zur Spitze ihrer Dehnungsgrenzen treiben, indem er die beiden Welten auseinanderhält, wo die Ontologie dem Symbolischen und die Phänomenologie dem Phänomenologischen entspricht.

8.6 Richirs negative und positive Phänomenologie in Bezug auf die Affektivität

Nun wenden wir uns Richir zu, durch den deutlich gesagt wird, dass die Weltbezogenheit von Stimmung eine andere Tendenz aufweist. Heidegger hat diese andere Tendenz aber kritisch bewertet. Die Aufgabe der Stimmung im Sinne Richirs besteht allerdings auch nicht, wie Heidegger annahm, darin, eine Antwort auf die Seinsfrage überhaupt zu liefern, sondern darin, einen wahren, leibhaftigen, leiblichen phänomenologischen Bezug zur Welt zu ermöglichen. Es gibt dabei eine *negative* und eine *positive* Herangehensweise. Unter der ersten ist eine Art Kritik zu verstehen, während mit der zweiten eine phänomenologische Entwicklung des affektiven Lebens bezeichnet wird, die die *Intuition* und Schwierigkeiten Heideggers jeweils *erhellt* und behebt. Darüber hinaus zielt Richirs Ausarbeitung der Affektivität auf *eine Erschließung der Welt als Sinn* ab. Wir werden sehen, wie Richir Antwort auf die Frage liefert, wie aus einer unbestimmten affektiven Lage (z. B. vages Gefühl) eine bestimmte affektive Lage (eindeutige Emotion z. B. Freude) entstehen kann und somit den Zusammenhang zwischen Gefühlen und Emotionen zu artikulieren.

8.6.1 Einwand gegen Richirs Vorwurf des existenzialen Solipsismus

Wir fangen mit der negativen Herangehensweise an. Richir kommt direkt zur Sache: Er stellt Heideggers Stimmungslehre in Frage und kritisiert sie als sehr streng und exklusiv. Das betrifft das Dasein, das neben sich stehe, also keinen Zugang zu sich selbst habe. Man kann dies so verstehen, dass Dasein „voll“ mit Existenz, aber entleert von Erlebnissen ist. Außerdem hätte sich Heideggers Stimmungslehre mit der Frage nach der Empfänglichkeit der Daseinsfaktizität

[82] Cf. *Ibid.,* 35.

gar nicht auseinandergesetzt. Heideggers Gedanken und Thesen über die Intersubjektivität seien daher sehr schwach: Zum Beispiel wäre der Begriff „Mitsein" eher eine verbale Lösung, eher ein abstraktes „Existenziell" (Richir), als eines, welches eine konkrete Erfahrung artikuliert,[83] denn die ontischen, existenziellen Ausdrücke dieses *Mitseins* seien sehr eingeschränkt und thematisierten die Erfahrung nicht. Die Frage wäre dann, wie die Stimmung berechtigt die Welt des Daseins eröffnen kann, wenn sie die ontischen und erfahrungsmäßigen Erlebnisse ausblendet und ihnen keinen freien Lauf lässt. Da die Welt, die die Stimmung dem Dasein eröffnet, eine Verschließung der dem Dasein legitim gegebenen ontischen-erfahrungsmäßigen Welt impliziert, schreibt Richir der Stimmungsleistung bei Heidegger einen *existenzialen Solipsismus*[84] zu. Diese Stellungnahme wird dann dadurch gerechtfertigt, dass Heidegger sowohl in *Sein und Zeit* als auch in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* sehr wenig über „*Leiblichkeit und Inkarnation*" (*Leiblichkeit et l'incarnation*) zu sagen habe,[85] was sich später in den *Zollikoner Seminaren* aber geändert habe.

Heidegger wird vorgeworfen, den Leibbegriff vernachlässigt zu haben, besonders was seine ontologische Tragweite angehe. Sartre ist einer der ersten, der ihm diesen Vorwurf gemacht hat. Ihm geht es schlicht darum, dass der Leib schlecht von Heidegger bedacht wird. Auf diesen Vorwurf ging Heidegger im Gespräch mit Medard Boss mit zwei Punkten ein: „1. Die Behandlung der Leibphänomene ist gar nicht möglich ohne zureichende Ausarbeitung der Grundzüge des *existenzialen In-der-Welt-seins. 2.* Es gibt noch keine zureichende verwendbare Beschreibung des Leibphänomens, nämlich eine solche, die vom *In-der-Welt-sein* aus gesehen wird."[86] Der Grundgedanke ist hier, dass es dabei nichts anderes

[83] Cf. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénomenologie et phénoménologie du langage,* Grenoble: Jérôme Millon, 2017 [1992], S. 41.

[84] Zwar richtet sich dieser Vorwurf Richirs gegen Heidegger, jedoch bestätigt er diesen Vorwurf anhand einer anderen Aussage über die Vereinzelung der Angst als Stimmung: „Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‚*solus ipse*' *[*…], der als ‚existenzialer ‚Solipsismus' […]" gilt. Dieser Solipsismus bringt das „Dasein […]vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als in-der-Welt-sein" versteht. Eigentlich soll ein so verstandener Solipsismus kein „existenzialer Solipsismus" (Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 188.) sein, denn er erschließt Dasein und seine Welt ontologisch, er bringt Dasein vor seine Welt. Aber gerade weil diese Erschließung keine ontische Erschließung dokumentiert, unterscheiden sich Richirs „existenzieller Solipsismus" von dem „existenzialen Solipsismus" Heideggers. Während der erste im Ontischen eingeschlossen ist, ist der zweite im Ontologischen eingeschlossen.

[85] Richir, *op. cit.,* 2017, S. 41.

[86] Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987, S. 202.

außer den Grundzügen der existenzialen Seinsverfassung des *In-der-Welt-seins* gibt, womit diese Beschreibung gelingen kann. Weicht man dieser aus, so kommt man nicht zum Wesentlichen des Leibes.[87] Außerdem birgt die Seinsverfassung des *In-der-Welt-seins ein A priori*, dem Heidegger nicht entkommen konnte. Da er einiges im Verständnis des Selbst verändern wollte, hat er auf dieses ontologische *A priori* bestanden. Zum Beispiel sah er die Technologisierung oder die Psychologisierung des Selbst sehr kritisch.[88] Aho argumentiert in Bezug auf diesen Punkt, dass Heidegger einen bedeutenden Beitrag zur Leibtheorie geleistet hat, auch wenn er selten über den Leib schreibt. Dies tut Heidegger, indem er das technologische Selbst kritisierte und andere ursprünglichere Seinsarten (Seinsweisen) freigelegt hat, die eine ontologische Vernetzung mit anderen Seienden und anderem Dasein (Mitsein) artikulieren.[89] All das verdankt sich dem *A priori des In-der-Welt-seins*. Auf diesem *A priori* sollen alle Leibphänomene beruhen und nicht umgekehrt. Und gerade deswegen könne die Leiblichkeit ihre Möglichkeit der Räumlichkeit des Daseins ausleihen: „Das Dasein ist nicht räumlich, weil es leiblich ist, sondern die Leiblichkeit ist nur möglich, weil das Dasein räumlich ist.“[90]

Es stellt sich deshalb die Frage, ob man Heidegger gerechterweise einen Solipsismus vorwerfen kann. Richirs Vorwurf hat uns nicht überzeugt, auf ihn könnten wir folgendermaßen antworten: Wenn Heidegger behauptet, dass Stimmung nicht als ein Geisteszustand zu verstehen ist, der von einer empirischen Wissenschaft wie der Psychologie untersucht werden soll, sondern dass Stimmung ein *Modus des In-der-Welt-seins* ist, dann deshalb, weil für ihn Stimmungen nicht nur Empfindungen von mir (*Interiorität*), sondern auch von der Welt sind. Anders ausgedrückt, es wird also bei Heidegger kein Innen und Außen benötigt, damit aus einer Innerlichkeit Dasein zu einer äußeren Welt im Sinne Husserls gelangen kann. Es wird also keine Innenleiblichkeit (*oder ein Leib*) und *Außenleiblichkeit* (oder ein Körper) benötigt denn Erkennen ist „eine Seinsart des Daseins als „In-der-Welt-seins“. Warum ist das so? Der Grund ist, dass Heidegger den Cartesianischen Dualismus vermeiden wollte, in dem man von einer Trennung zwischen dem Bewusstsein oder der Seele (Psychologisierung des Selbst) und dem Körper (Technologisierung des Selbst[91]) ausgeht. Descartes würde zum

---

[87] Cf. Kevin Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany, NY: Sunny Press 2009.

[88] Cf. Kevin Aho, *Acceleration and Time Pathologies,* in: Time and Society, Bd. 16, Nr. 1 (2007), S. 25–42.

[89] Cf. Aho, *op. cit.,* 2009.

[90] Heidegger, *op. cit.,* 1987, S. 105.

[91] Cf. Aho, *op. cit.,* 2007.

Beispiel bei Tränen oder *dem Erröten* vor Scham oder Verlegenheit zwischen einem psychischen und einem somatischen Phänomen trennen.[92] Anders als *das Erröten* zwischen psychischen und somatischen Phänomenen aufzuteilen, deuten die verschiedenen Weisen des Errötens auf unterschiedliche *Arten in der Welt zu sein:* Manchmal deutet es auf Scham; anderes Mal zeigt es die Verlegenheit usw.

Das Erröten erschließt zuerst die Stimmung, in der ich mich befinde. Diese Stimmung mag eine Verlegenheit sein oder Scham. Die Stimmung deutet damit auf die Lage der Welt hin, in der ich mich befinde. Wenn ich mich zum Beispiel in einer Situation der Langeweile befinde, so artikuliert diese Langeweile nicht nur meine Innerlichkeit (sie ist nicht nur *von mir*), sondern auch die Weltlichkeit der Welt (sie ist auch über der Welt). Die Langweile ist meine Befindlichkeit. Sie schildert also meine Weise in der Welt zu sein und somit die Weltlichkeit als solche. Die Welt, in der ich mich befinde, offenbart sozusagen meine Erlebnisse dieser Welt, meinen Zugang zu mir selbst. Wenn die Stimmung diese Langeweile des Selbst artikuliert, welche gleichzeitig die Langweile der Welt ist, dann gibt es keinen starken Grund, Heideggers Stimmungslehre als solipsistisch zu erklären. Der Grund ist einfach: Die Affektivität, welche Heidegger durch seinen Begriff der Stimmung (Befindlichkeit) artikuliert, ist nicht nur eine Eröffnung des Daseins, sondern sie sagt sehr viel über die Welt aus, in der sich das Dasein befindet.

Wir können hier nur hinzufügen, dass die Welt, die Heidegger thematisiert hat, eine andere Welt nicht vor Augen hatte, die Richr in Bezug auf das Jenseits des Sprachlichen (oder auf das Nichtsprachliche: *le hors langage*) artikuliert. Diese Welt – die Welt der absoluten Transzendenz – ist die Referenz des Sprachlichen und schematisiert mit der Affektivität in Richirs Phänomenologie. Aber der Unterschied besteht darin, dass Richir dieser Welt eine Passivität abspricht und ihr stattdessen eine Virtualität zuschreibt. Insofern ist die Welt für Richir keine Welt des Seienden, sondern der Weltphänomene – wir haben diesen Begriff im Kapitel über das Erhabene definiert.

Auch wenn sich Heidegger über den Leib ganz wenig geäußert hat, so sind wir der Meinung, dass es nicht gerecht ist, ihm einen existenzialen Solipsismus vorzuwerfen oder dies aus dem Grund zu rechtfertigen, dass sein Begriff des Mitseins eine Abstraktion wäre. Wenn dies wahr wäre, hätte Heidegger keinen starken Beitrag zu den Theorien des *embodiement* geleistet, wie sie heute im *Enaktivismus* usw. bekannt sind. Einer seiner größten Beiträge besteht darin, eine

[92] Cf. Heidegger, *op. cit.,* 1987, S. 106.

Nuance über das Selbst zu thematisieren, die nur in Bezug auf einen gemeinsamen Horizont des Seins erstanden werden kann. Wir haben diese Idee schon in Kapitel drei ausführlich gezeigt.

8.6.1.1 Die zeitliche Abgeschlossenheit der Stimmung: Passivität

Eine zweite kritische Anmerkung schließt sich dem an. Der existenziale Solipsismus schließt nicht nur die ontischen Erlebnisse des Daseins aus – er schränkt sogar seine Affektivität *zeitlich* ein und verschließt sie deshalb. Es geht hier um die Zeitlichkeit[93] der Stimmung, die ewig auf ein „je schon"[94] rekurriert, das ontologisch der *Befindlichkeit* zu verdanken ist,[95] *welche* zugleich „primär in der Gewesenheit" „gründet."[96] So gesehen kommt der anhand der Stimmung erschlossenen Faktizität laut Richir auch die Eigenschaft „immer schon geworfen" (*toujours déjà jeté*) zu sein zu. Damit ist die *Abgeschlossenheit* der Affektivität der Stimmung gemeint, die in der affektiven Gestimmtheit zum Ausdruck kommt, und der Richir eine Dimension der fundamentalen *Passivität* zuschreibt, die aber deshalb mit dem *Unbewussten* nicht gleichgestellt werden darf.[97] Warum besteht Richir darauf, dass Heideggers Begriff von Stimmung nichts mit dem Unbewussten der Psychoanalyse zu tun hat? Die Antwort, die Richir liefert ist klar: Wir sind uns unserer Stimmungen nicht komplett unbewusst. Wenn ich traurig bin, dann entgeht mir diese Traurigkeit nicht. Oder wenn ich eine fröhliche Heiterkeit erlebe, dann ist mir diese auch einigermaßen bewusst. Trotzdem liegt in dieser Freude oder Heiterkeit etwas, das mein Bewusstsein von weiter Ferne antastet, als ob es mein Bewusstsein magnetisieren würde, was ich aber nicht vollständig erfassen kann. Das sind *die Echos des Nichtsprachlichen,*[98] die als

---

[93] Zu erwähnen ist die Notwendigkeit der Zeitlichkeit als Grundboden, die die Stimmung ermöglicht. Mit anderen Worten: ohne die Zeitlichkeit gäbe es keine Stimmung.

[94] Wir hatten in den vorherigen Absätzen dieses „*je schon*" als eine Erschließungsweise der Stimmung betont.

[95] Wir entnehmen *Sein und Zeit* einen entscheidenden Grundgedanken, auf dem diese Abhängigkeitsbeziehung gründet: „Die These, Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit besagt: der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf*…Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit." Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 340.

[96] *Ibid.*.

[97] Richir, *op. cit.,* 2017, S. 43.

[98] Da der Sinn nicht für sich allein ist, sondern auch etwas anderes über sich selbst hinaus artikuliert, ist für Richir das Nichtsprachliche oder das Jenseits des Sprachlichen für das

absolute Transzendenz dazu führen, dass diese Heiterkeit irgendwie im Sprachlichen[99] schematisieren, also mir Sinn eröffnen kann. Doch dazu werden wir noch kommen.

In Bezug auf § 68 von *Sein und Zeit* erklärt Richir die zentrale These Heideggers als die einer primären *Temporalisierung* (*Gegenwärtigung*) von Affektivität in „*Gewesenseinheit*". Es sei aber dieses Gewesensein, das *die* Ekstase von Stimmung modifiziert,[100] obgleich diese Ekstase (für die Stimmung) der Zukunft und der Gegenwart gehört.[101] Dies ist nicht ohne Konsequenz für das Dasein. Richir schließt daraus, dass Dasein sich bei dem ontischen existenziellen Charakter von Stimmung als das zeigt, was *immer schon erledigt* ist und das, was sich nun in eine *Grundstimmung* hineinschleicht, da die Affektivität (also Stimmung) immer schon in der Vergangenheit *temporalisiert* ist. Damit ist auch das Versinken des Daseins in die Lücke der Vergessenheit verbunden.

Richir greift auf die Grundstimmung der Angst zurück, um Heideggers These zu verdeutlichen. Diese Grundstimmung zeichnet für Richir ein *Geworfensein* als ein mögliches, jedes Mal wiederholbares, *Geworfensein* aus, sodass es die ontologische Möglichkeit, ein „*pouvoir-être authentique*" verhüllt. Wir zitieren Richir ausführlich:

> Mit anderen Worten, *die Angst beruht auf dem geworfenen Sein als einem möglichen wiederholbaren geworfenen Sein* und *enthüllt somit die ontologische Möglichkeit eines authentischen Seinsvermögens*, das die Prüfung des Todes oder eine Entscheidung,

Sprachliche notwendig. Das Nichtsprachliche gehört dem Bereich der absoluten Transzendenz und erweckt für das leibliche Selbst eine Virtualität des Unvorhersehbaren.

[99] Das Sprachliche wird von Richir als Phänomene im Plural verstanden. Unter Phänomenen des Sprachlichen bezieht sich Richir auf jene Phänomene, die nur in Bezug auf das Regime des Sinnes verstanden werden können, der sich bereits geöffnet hat und auch versucht, sich durch *eine Stasis* niederzulassen oder zu stabilisieren. Die Phänomene des Sprachlichen können sprachliche Ausdrücke enthalten oder nicht.

[100] Wir wollen noch einmal auf die berühmte Stelle *in Sein und* Zeit verweisen, auf die wir vorhin aufmerksam gemacht haben: „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primä*r in der *Gewesenheit*. Stimmung zeitigt sich, das heißt ihre *spezifische Ekstase* gehört zu einer Zukunft und Gegenwart, so allerdings, daß *die Gewesenheit die gleichursprünglichen Ekstasen modifiziert*." (Heidegger, *op. cit.,* 2006, S. 340). Daraus wird die radikale Abhängigkeitsbeziehung zwischen *Befindlichkeit und Stimmung* oder – besser ausgedrückt – die zeitliche Abhängigkeit der Stimmung von der Befindlichkeit ersichtlich. Das bedeutet für uns, dass das Phänomenale auf der Grundlage der Ontologie gründet. Denn die *Gewesenheit der Befindlichkeit modifiziert die gleichursprüngliche Ekstase der Zukunft und der Gegenwart* (der Stimmung). Bei Richir wird dies anders gedacht. Wir werden dazu kommen.

[101] Richir, *op. cit.,* 2017, S. 43 f.

> bei der sich der Augenblick in einer vorübergehenden Zeitlichkeit seines Endlichen zeitigen würde, bestanden hat. *Das ursprüngliche Gewesensein ist hier das einer Wiederholbarkeit, die nur in der Spannung der Wiederholung und damit aller gegenwärtigen und zukünftigen faktischen Ontiken aufrechterhalten wird.*[102]

In der Angst sind also die Gegenwart und die Zukunft schon erschöpft, denn sie beruhen auf dem Nährboden des *immer so Gewesenseins.* Die ursprüngliche Mächtigkeit dieses Geworfenseins drückt sich zunächst in der Eröffnung eines Seinkönnens aus, das dem Dasein Zugang zum authentischen Leben verleiht und das jedes Mal abrufbar ist. Diese Abrufbarkeit nennt Richir „eine Wiederholbarkeit". Sie stellt die Mächtigkeit der Vergangenheit über die Gegenwart und die Zukunft dar, sodass ihnen zugehörige ontische Erlebnissen zeitlich eingeschränkt werden. Das ist der Grund warum Richir Heideggers Auffassung der *Temporalität der Stimmung eine Zirkularität* zuschreibt. Genau diese Wiederholbarkeit des Gleichen oder deren Zirkularität führt zum *Lähmen des Sinns*, der sich machen will, in der Affektivität.

Richir bezieht sich auf eine andere Grundstimmung bei Heidegger, die „tiefe Langeweile" (*l'ennui profond*). Wie Richir kommentiert, ist sie eine Langweile und ewige Wiederholbarkeit, bei der nichts anderes als eine Leere geschieht. Offenbar greift Richir auf eine Passage in *Grundbegriffe der Metaphysik* zurück, wo Heidegger vom Bruch des Augenblicks spricht:

> Der Augenblick bricht den Bann der Zeit, kann ihn brechen, sofern er eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst ist. Er ist nicht etwa ein Jetztpunkt, den wir gar nur feststellen, sondern der Blick des Daseins in den *drei Richtungen der Sicht*, die wir bereits kennenlernten, in der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Der Augenblick ist ein Blick eigener Art […].[103]

Diese drei Richtungen der Sicht sind nämlich: Hinsicht, Rücksicht und Absicht. Sie verteilen sich in die Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft und sind ursprünglich eins. Wenn nun der Bann der Zeit gebrochen wird, dann versagt sich alles Seiende in seinem *Was und Wie* im Ganzen. Es handelt sich daher hier um ein radikales Versagen des Ganzen und dem, was damit einhergeht. Für Dasein gibt es

---

[102] *Ibid.,* S. 44: „Autrement dit, *l'angoisse re-porte en arrière sur l'être-jeté comme être-jeté répétable possible, et dévoile, par là, la possibilité ontologique d'un pouvoir-être authentique,* ayant fait l'épreuve de la mort, ou d'une décision où l'instant se temporaliserait dans une temporalité transie de sa finitude. *L' être-été originaire est ici celui d'une répétabilité qui ne se maintient que dans le suspens de la répétition, et de là, de tout présent et de tout future ontiques-factuels.*"

[103] Heidegger, *op. cit.,* 1983, S. 226.

also keinen Ausweg, da der ganze Augenblick mit einem Schlag gebrochen wird, sich aber in drei Richtungen der Sicht und deshalb der Zeit wieder vereinigt. Nur somit wird dann selbstverständlich, dass die tiefe Langweile „das Dasein schon so gewandelt“ hat.[104] In ihr ist das Dasein also „*schon gestimmt.*“[105] Danach wird alles nur leer, was sich dann nur unendlich wiederholt.[106] Allein auf der Grundlage des *Immer-schon-erledigt-und-erschöpft-seins* der Befindlichkeit des Daseins (was Richir als Affektivität bezeichnet), welche sich in der Vergangenheit ansiedelt, sei die Heidegger’sche Analyse in Form der *Melancholie* erfolgt. Dass seine Analyse den Anschein von Melancholie hat, hängt auch damit zusammen, dass sich nach Heidegger das Dasein gar nicht von seiner Stimmung distanzieren kann. Es ist also ein Problem der *Spatialisierung,* welches Richir durch die Einführung der *Proto-Spatialisierung*[107] beheben will. Der gleiche Grund erkläre auch die Passivität der Affektivität bei Heidegger: dass das Dasein immer schon erledigt ist.[108] Das ist die harte Konsequenz solch einer zeitlichen Abgeschlossenheit der Stimmung. Die Stimmung wirkt nicht nur als ein gewalttätiges Einbrechen, eine unverzeihbare Passivität, die jede Entscheidung paralysiert, sondern auch ihre Gefangenschaft in der abgeschlossenen Zeit macht das Dasein zum Endprodukt, das sich als „*immer schon erledigte und verschwendete*“ (*toujours déjà accomplie et toujours déjà gaspillée*) „faktische Möglichkeit“ (*possibilité factice*) versteht.

8.6.1.2 Mangel am Vermögen zur Empfänglichkeit

Richir übt eine andere Kritik und meint, der existenziale Solipsismus hänge mit der *Immanentisierung* (*immanentisation*) des Daseins unter dem Horizont des *Seins zum Tode* zusammen. Der besagte existenziale Solipsismus und dessen Immanentisierung haben zur Folge, dass es dem Dasein deshalb an Empfänglichkeit für die Faktizität mangelt. Richirs Analyse ist angelehnt an Maldineys über die Psychotiker, denen ein begegnendes und erfahrendes Vermögen fehlt – sie schaffen es nicht, die Faktizität des Daseins zu empfangen, da der Faktizität

[104] *Ibid.,* S. 204 f.

[105] *Ibid.,* S. 205.

[106] Cf. Richir, *op. cit.,* 2017, S. 44.

[107] Unter Proto-Spatialisierung versteht Richir einen archaischen Begriff des Raumes, auf dessen Grundlage Raum überhaupt möglich ist. Aber dieser Proto-Raum ermöglicht die Erfahrung, mithin die Affektivität. Dieser Protoraum gründet, wie wir sie seit dem zweiten Kapitel wissen, in der platonischen *Chora,* also in der Leiblichket. Ihre Grundeigenschaft ist nämlich, dass sie nicht mit dem physischen Raum der Wahrnehmung oder der Wahrnehmungsobjekte zu tun hat, auch wenn sie die *apriorische Bedingung dieser ist.* Das heißt auch, dass die Leiblichkeit gar nicht mit sich selbst übereinstimmt.

[108] Cf. *Ibid.,* S. 46 f.

von Dasein für sie der Sinn entzogen ist. Diese Idee haben wir schon im vierten Kapitel erklärt. Dort wurde gezeigt, dass ein Ereignis nicht vorhersehbar (*imprevisible*) ist, auch wenn es Sinn erzeugen kann. Daher setzt es das Vermögen (*capacité d'acceuil*) zur Empfänglichkeit voraus, das über die Ordnung der *Möglichkeit* hinausgeht. Richir zitiert Maldiney und hebt eine andere Ordnung hervor: „Wenn die Öffnung der *Möglichkeit* als solche das Sein selbst des Projekts ist, […] liegt die Öffnung zum Ereignis (und zur Begegnung) in der Ordnung der *Passibilität.*“[109] Worauf Maldiney hinaus wollte, entnehmen wir der affektiven Seite eines Ereignisses, durch die uns die Welt eröffnet wird, das aber in der Psychose fehlt. Und da die Möglichkeit des Ereignisses mächtiger als irgendein *A priori* ist, muss die Begegnung mit einem Ereignis über die *Passibilität*[110] hinausgehen. Über die Ordnung der Passibilität in Bezug auf Ereignisse hinaus folgt die Begegnung von Ereignissen der Ordnung der Transpassibilität.[111] Für Richir muss also die Bewegung von Möglichkeit zur Passibilität eine Transpassibilität werden, jenseits der Possibilität (Möglichkeit) und Passibilität (also ein bloßes Vermögen der Menschen zu erleben oder eine bloße Öffnung zum Ereignis). Gefangen in einem existenzialen Solipsismus der Stimmung (Befindlichkeit), wie in Richirs Augen bei Heidegger, in der die Möglichkeit des Daseins *immer schon erledigt* ist, mangelt es dabei am Unvorhersehbaren, Überraschenden, das unbedingt empfangen werden soll und das über das Fertige und immer schon Erledigte, also die Passivität hinausgeht. Dazu ist ein Vermögen, eine Fähigkeit zur Aufnahme oder zur Empfänglichkeit ontischer Ereignisse notwendig, welche nochmal die ontologische existenziale Möglichkeit überschreitet.[112] Wie soll das geschehen? Wie kann Dasein die Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz verwirklichen, die mit der zweiten Wesenbestimmung der Befindlichkeit zusammenhängt? Wie ist eine Begegnung mit der Welt für Dasein dann möglich? Auf welche Weise schafft es das Dasein, Zugang zur Existenz zu bekommen?

---

[109] Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 1991, S. 17: „Si l'ouverture de la possibilité comme telle est l'être même du projet, […] l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la passibilité.“ Unsere Kursivschrift.

[110] Unter dem Begriff „Passibel“ (passible) versteht Maldiney das Vermögen zu erleben, was aber das Vermögen zu erleiden, zu ertragen, impliziert.

[111] In diesem Zusammenhang definiert Maldiney die Transpassibilität als Offenheit und Empfänglichkeit für das Ereignis: „Die Offenheit für das Ursprungliche“, „die einladende Empfänglichkeit für das Ereignis.“ Diese Empfänglichkeit ist mit der Verwandlung der Existenz verbunden (Cf. *Ibid*., S. 424). Dieses Vermögen fehlt bei psychisch Kranken Menschen. Ein Mangel an Transpassibilität führt daher zur Unmöglichkeit einer Möglichkeit, sprich Unmöglichkeit eines Ereignisses (Cf. *Ibid*.)

[112] Cf. Richir, *op. cit.,* 2017, S. 48 f.

8.6.2 Die Ansteckung und Empfänglichkeit der Stimmung durch die Leiblichkeit

Richir greift hierzu auf ein Model der Empfänglichkeit, des *Zugangs zu* und der *Begegnung mit* der Welt zurück, das man bei Husserl findet. Es handelt sich hier um eine radikale Originalität der phänomenologischen Begegnung des Anderen, einer Begegnung, die von der *Interiorität* geprägt ist, die von der Intimität des Selbst ausgehen soll. Vorhin haben wir uns gefragt, ob Heideggers Auffassung des Daseins über solch eine Innerlichkeit verfügt. Wir haben festgestellt, dass Heidegger jegliche Voraussetzung der Leiblichkeit für die Räumlichkeit ablehnt, was jedoch nicht unabhängig von seiner Thematisierung des Leibbegriffs geschieht. Wenn Richir Heideggers Darstellung der Stimmung als unzureichend ansieht, dann gerade, weil das Dasein über keine Innerlichkeit verfügt. Aus diesem Grund greift Richir stattdessen auf Maine de Birans klassisches Werk „*Memoire sur la décomposition de la pensée*“[113] zurück und nimm dies als seinen Ausgangspunkt. Bei einigen Besonderheiten der Stimmung geht es Maine de Biran um die intime Weise unseres sinnlichen Seins, ihre Vertrautheit, ihr Vermögen auf Sachen oder Bilder abzufärben, ihre Hervorrufung von affektiven Schatten in uns, aber auch um die Berührung, die Interiorität und die Exteriorität, empfindliche Affektivität, usw.[114] Laut Richir ist diese Innerlichkeit für die Stimmung entscheidend. Sie ist das, was eine phänomenologische Begegnung des Anderen möglich macht, denn darunter ist nicht der physische Körper in Hinblick auf dessen Physiognomie, sondern der Leib hinsichtlich seiner Innerlichkeit zu verstehen.[115] Somit sollte klar geworden sein, dass das Modell der Empfänglichkeit durch eine Begegnung einer Alterität anhand dieser Interiorität als archaische intime Tiefe geschieht, die bei Husserl den Namen „Innenleiblichkeit“ trägt, und die deshalb auch ihr Korrelat „Außenleiblichkeit“ impliziert. Man merkt schon, dass Richir und Heidegger unterschiedliche Ausgangspunkte haben. Während Heideggers Interesse darin liegt, die Ontologie der Stimmung zu betonen, besteht Richir auf dem *Phänomenologischen als nichts anderem als das Phänomenologische*, womit das Phänomenologische und das Symbolische auseinandergehalten werden sollen, auch wenn das Symbolische immer das Phänomenologische begleitet.

---

[113] Cf. Pierre Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée.* Œuvres complètes Bd. III, hrsg. François Azouvi, Paris: Vrin 1988.

[114] Cf. *Ibid*.

[115] Cf. Marc Richir, *Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la Schizophrenie*, in: Campo da Filosofia (Hrsg.) *Conferencias de Filosofia II*, Porto 2000b, S. 61.

Stützt man sich auf Husserls Entdeckung der Innen- und Außenleiblichkeit, so ist Stimmung in erster Linie mit ersterer verknüpft, während sie in letzterer ausgedrückt[116] wird, d. h. ohne Worte, sondern schlicht durch die Anziehungskraft des lebendigen Leibes, durch Gestik und Stimmlage, gefühlt durch eine Art affektive und kommunikative Ansteckung (*une contagion émotionale qui communique*), durch die – als Färbung oder Tonalität der intersubjektiven Beziehung[117] – der Eine oder die Andere in der intersubjektiven Begegnung durchdrungen wird. An dieser Stelle ist es notwendig, die Rolle des Leibes als eines Ganzen, also des Leib-Körpers für die Begegnung anderer Leiber zu erwähnen. Laut Richir verleiht der Leib-Körper dem lebendigen Leib zwar eine unmittelbare und perzeptive Anschauung (*l'intuitivité perceptive immédiate*), aber er sichert auch die Faktizität des Leibes in seiner *Jemeinigkeit*[118] als *Hier* und somit auch in seiner *Jeseinigkeit*[119] als *Da*. Es ist gerade dieser Abstand zwischen den Leibern, und daher

[116] Richir fügt hinzu, dass das aber nicht heißt, dass man unter Ausdruck der Außenleiblichkeit unbedingt eine explizite Erkenntnis verstehen soll. Der Ausdruck wird lediglich erlebt in Hinblick auf eine affektive Sinnbildung. Die Ausstrahlung der Stimmung durch die (Außen-) Leiblichkeit ist also kein Gegenstand einer äußerlichen Beherrschung. Keine entziffernde Exterioritität kann sie erschöpfen: „Nicht mehr kann das Subjekt, das mit mir spricht, zum Beispiel seine Freude oder seine Trauer beherrschen; in der Begegnung kann ich meine ‚Reaktionen' nicht beherrschen, da die Stimmung anderer mich trotz mir erobert, mich überfällt, mich meinerseits zu freuen oder zu verzweifeln." (*Ibid.*, S. 62: „Pas plus que le sujet qui me parle ne peut maîtrisser par exemple sa joie ou sa tristesse, je ne puis, dans la rencontre, maîtriser mes ‚réactions', en ce que la Stimmung d'autrui me gagne malgré moi, m'envahit pour me réjouir ou me désespérer à mon tour". Zwei wichtige Punkte sind hier zu betonen. Einerseits verteidigt Richir die Heidegger'sche Idee, dass es sich bei der Stimmung bzw. Befindlichkeit gar nicht um eine Erkenntnistheorie handelt. Wir hatten schon darauf aufmerksam gemacht, dass das Dasein es nicht vermag, sich der anhand der Stimmung erschlossenen Faktizität zu nähern, nur weil es über sie wissen könnte – sei es durch Perzeption oder durch einen theoretischen Weg der Erkenntnis. Denn die schon in der Stimmung erschlossene Faktizität entgeht diesem theoretischen Weg. Dies wird auch bei Richir eindeutig: Die Außenleiblichkeit des anderen ist nichts, durch das ich die Innerlichkeit des anderen entschlüsseln könnte. Es soll nicht als Gebärdensprache dienen, die durch den Weg der Erkenntnistheorie entschlüsselt werden muss. Andererseits betont Richir den Überschuss der Affektivität, die im Überschuss des Leibes gründet.

[117] Cf. *Ibid*.

[118] Der Begriff „*Jemeinigkeit*" verweist in der Philosophie von Heidegger auf eine Grundbeschreibung für das Dasein, dessen „Sein als seiniges zu sein hat" (Cf. Heidegger, *op. cit.,* 2006, § 4). Dasein ist jenes Seiende, das immer schon „da" als meines ist. Z. B. der Tod oder das Gewissen für Dasein können nur aus der Perspektive der „*Jemeinigkeit*" verstanden werden.

[119] Die *Jenseinigkeit* verweist auf eine Ipseität des Sinns als Phänomen. Jedoch etabliert sich diese Ipseität des Sinns noch nicht. Aber in diesem Rahmen verweist sie auf den Anderen.

auch zwischen der Stimmung und dem sie tragenden leiblichen Dasein – dem Überschuss der Affektivität, der im Überschuss der Leiblichkeit wurzelt –, der vorausgesetzt werden soll, damit überhaupt eine affektive Tonalität der Stimmung möglich wird. Dies ist laut Richir die Schwäche der Analyse Heideggers: „Dasein findet sich, während es die Welt findet, im Ton *ohne Distanz.*“[120] Damit ist gleichzeitig die Schwäche[121] Heideggers, *nämlich der Mangel an Abstand des Daseins in Bezug auf die Stimmung, ausgeräumt.* Später werden wir sehen, wie Richir diesen Abstand in der Urschicht der *Phantasia-Affektion* gründen wird. Wir sehen hier also die mediale Leistung des Leib-Körpers, der die erscheinende Anschauung des Leibes vermittelt und dabei den Letzteren tendenziell in *Innenleib* und *Außenleib* teilt („*divise tendanciellement en Innenleib et Aussenleib*“).

Doch für Richir bedeutet dies nicht, dass die Ansteckung der Stimmung eine Verschmelzung zweier *Innerlichkeiten* („*fusion*“ *de deux* „*intériorités*“) bedeuten würde. Vielmehr ist für ihn das, was sich auf der archaischsten Ebene von Leiblichkeit abspielt, durch die die Ansteckung der Stimmung geschieht, von größter Bedeutung.[122] „Es sieht so aus, *als ob*“ (*comme si*) sich „die Stimmung ununterbrochen von der Innenleiblichkeit zur Außenleiblichkeit“ bewegt (*la Stimmung passait sans rupture de l'Innenleiblichkeit à l'Aussenleiblichkeit)*, von wo die „Außenleiblichkeit des Anderen“ sie direkt und ungebrochen „erlebt“ (*ressentie*); damit ist die Ansteckung oder Kontaminierung des Anderen gemeint. Von dort läuft die Stimmung ununterbrochen durch dessen *Innenleiblichkeit* hindurch, und schließt unmittelbar dadurch das Sprachphänomen und die Kommunikation kurz („*en court-circuit du langage et la communication*“[123]). Hinter diesem letzten Satz steckt ein impliziter Hinweis auf die Leiblichkeit als phänomenologische, sinnverleihende Instanz.

Wenn Richir dies tut, dann, weil die Begegnung des Anderen in seiner *Jenseinigkeit* nur unter dem Gesichtspunkt der Sinnbildung verstanden werden kann.

[120] Richir, *op. cit.,* 2000b S. 46: „le Dasein se trouve, tout en trouvant le monde, dans la tonalité *sans distance*“. Unsere Kursivschrift.

[121] Der Verdeutlichung willen entnehmen wir einer anderen Stelle die gleiche Schwäche, die gleiche Kritik an Heidegger: „Oder was die Heideggerianische Analyse der Melancholie […] so nahe bringt, ist, dass sie die notwendige Distanz – die im Dasein bereits ursprüngliche Räumlichkeit ist – von Dasein in Bezug auf seine Stimmung nicht berücksichtigt.“ (Richir, *op. cit.,* 2017, S. 47: „Ou encore, ce qui rend les analyse Heideggeriennes si proches de la mélancholoie […] c'est qu'elles ne prennent pas en compte la nécessaire distance – qui est déjà, dans le Dasein, spatialisation originaire – du Dasein à l'égard de sa Stimmung.“).

[122] Cf. *Ibid.* S. 63.

[123] Cf. *Ibid.*

8.6.2.1 Die Leiblichkeit als sinnverleihende Instanz für eine affektive Ansteckung

So gesehen, ist der existenziale Solipsismus auf der einen Seite überwunden und Heideggers Anspruch der Erschlossenheit der Welt, des Mitdaseins und der Existenz durch die Stimmung auf der anderen Seite *ontisch* verwirklicht. Denn nun soll der Zugang, den das Dasein zu seiner Welt, seinem Mitdasein und zur Existenz hat, nur anhand der Leiblichkeit als sinnverleihender Instanz phänomenologisch verstanden werden. Es gibt in *Meditations Phénoménologiques* zahlreiche Hinweise, die unsere Behauptung bestätigen, was einleuchtend ist, da sich Richir in diesem Meisterstück mit der Ausarbeitung der Sinnbildung beschäftigt. Wir zitieren daraus einige relevante Stellen:

> Das, was eigentlich erlebt wird, ist *dieser Sinn selbst*, wie er in der inneren *Leiblichkeit* verkörpert ist und auf diese Weise so etwas wie die innere „Imagination" der korrelativen Kinästhesien in derselben *Leiblichkeit* mobilisiert. Nicht mehr als der Sinn, das „Erlebte" wird daher nicht „gegeben" – es fließt in die Gegenwart als *der zu machende Sinn* – und wenn wir Zeichen sprechen können (und müssen), ist es eher im Sinne von „Sedimentationen" *des sich machenden Sinns.*[124]

Kurz gesagt: Das uns Zugängliche im Erlebnis der Welt ist nichts anderes als der Sinn, der in den Tiefen der Leiblichkeit lebendig verankert ist und Sinn auf eine dynamische Weise bildet. An anderer Stelle fährt er fort – und nun mit Hinweis auf Heideggers Begriff von Faktizität (Geworfensein): „Die Faktizität, deren notwendige Verkörperung Husserl uns zu denken hilft, hat ihre Stelle in der Matrix in anderen und kann von dort in alles auswandern, was in den *Sprachphänomenen* als *Sinn der Sprache* erscheint, das heißt in ihrer spezifischen Temporalisierung/ Spatialisierung"[125].

Hier sieht man, wie Richir der ontologischen Struktur der Faktizität eine sehr dichte ontische Dimension verleiht. Diese Faktizität darf nicht mehr zeitlich und räumlich abgeschlossen sein; sie soll sich in Bewegung setzen und Sinn erzeugen,

---

[124] *Ibid.,* S. 36: „Ce qui est proprement ‚vécu', c'est ce sens lui-même en tant qu'incarné dans la Leiblichkeit interne et mobilisant, de la sorte, quelque chose comme 'l'imagination' interne, dans cette même Leiblichkeit, des Kinesthèses corrélatives. Pas plus que le sens, le ‚vécu' n'est donc ‚donné' – il s'écoule dans la présence comme le sens à faire –, et si l'on peut (et doit) parler des signes, c'est plutôt au sens de ‚sédimentations' du sens se faisant." Teilweise unsere Kursivschrift.

[125] *Ibid.,* S. 49: „La facticité, dont Husserl nous aide à penser qu'elle est nécessairement incarnée, a son lieu matriciel en autrui, et peut émigrer de là dans tout ce qui apparaît comme sens-de-langage dans les phénomènes de langage, c'est-à-dire dans leur temporalisation/ spatialisation spécifique." Unsere Kursivschrift.

was mit „*emigrer de là*" (von das auswandern) gemeint ist. Die Verwurzelung dieser Faktizität in der leiblichen Bewegung eröffnet den Horizont der Begegnung und verwandelt somit die Faktizität in die Interfaktizität, durch die Seinssetzung und Ontologie verschoben werden kann. Mit anderen Worten: die Schwingung der Leiblichkeit relativiert das Sein und setzt die Ontologie in Klammern. Sein wird verschoben. Die Verschiebung des Seins zeichnet dieses Vermögen der Empfänglichkeit des Sinns in der *Leiblichkeit* aus, *die* als „‚*eine phänomenologische Masse*' und *das phänomenologische Feld im Allgemeinen*, viel größer ist als das, was unmittelbar durch die Bewusstseinsakte bestätigt wird, und sogar außerordentlich groß und unergründlich in Bezug auf alles, was damit zu tun hat",[126] interpretiert wird. *Der Sinn*, der uns durch die Leiblichkeit zugänglich ist, *überschreitet unser Vermögen des Seins,* wie der Andere, dem wir begegnen, unsere „Vorstellungskraft" („*pouvoir de conception, d'idéation*") überschreitet.[127] Dieser letzte Satz soll uns helfen, endlich auf die Frage einzugehen, die wir uns zu Anfang dieses Kapitels als Aufgabe vorgenommen haben, nämlich wie bei Heidegger die Dimension der Pluralität mit der Dimension der Singularität von Stimmung zusammenhängt.

Bevor wir dieses Ziel weiter verfolgen, wollen wir kurz darauf aufmerksam machen, wie sich ein degenerierter Leib in *die pathologische Verstimmung*[128] verwandelt. Die Verstimmung ist eine ungesunde, „inauthentische", pathologische Stimmung. Im Falle der Psychose zeigt Richir in Anlehnung an Maldiney und Binswanger, wie Stimmung in Bezug auf irgendein Ereignis passiv[129] als Eindringen empfangen wird. Während der *Leib* in den *Außenleib* zu wandern scheint, befindet sich der *Innenleib* an der Grenze des Verschwindens und der Auflösung. In einem Schizophrenen ist der Leib „in einer unwiederbringlichen Vergangenheit erstarrt" („*figè dans le passé irrémédiable*"). Der Innenleib wandert zum *Außenleib* aus, von wo aus er seinen Einfluss auf den Außenleib ausüben kann; er „manipuliert" „quasi mechanisch" „ohne Interiorität", ohne *einen Abstand*, „ohne eine Reflexivität von innen". In unserer Arbeit verkörpert der Begriff „Abstand"

---

[126] Richir, *op. cit.,* 2000b, S. 65.: „masse phénoménologique' et du champ phénoménologique en général, bien plus vaste que ce qui est immédiatement attestable à même les actes de la conscience, et même extraordinairement vaste et insondable par rapport à tout ce qui en relève". Unsere Kursivschrift.

[127] Cf. Richir, *op. cit.,* 2017, S. 49.

[128] Damit drückt Richir eine ungesunde Stimmung (Affektivität) aus, die anders ist als was wir bei dem gesunden Fall oben beschrieben haben.

[129] Cf. Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2004, S. 231.

ein Vermögen zur Reflexivität. Dadurch bleibt der Überschuss des Leibes artikulierbar. Wenn es also einem leiblich kranken Menschen (z. B. im Falle einer Schizophrenie) an Abstand und an Reflexivität mangelt, dann verweist das auf die Unmöglichkeit, Zugang zur Welt zu haben. Aufgrund dieses Mangels borgt sich das psychotische Subjekt Distanz und Reflexivität von der Leiblichkeit des Anderen.[130] Daraus ergibt sich, dass ein degenerierter Leib keinen Sinn erzeugen kann. Die Situation „lässt nicht mehr den geringsten Rückgang zum Bewusstsein zu, das heißt zumindest zur Möglichkeit, den Sinn zu machen oder zu erläutern".[131] All das zeigt, wenngleich *a contrario*, wie die Leiblichkeit[132] als sinnverleihende Instanz für eine affektive Ansteckung, also für die Stimmung, notwendig ist.

In einem normalen Fall von Stimmung hat Richir jeglichen Zusammenhang zum Unbewussten bestritten, d. h. er vertritt die Meinung, dass das Unbewusste mit der Stimmung nicht zusammenhängt, ist jedoch entschlossen, diesen Zusammenhang zwischen der Stimmung und dem Unbewussten weiter zu verfolgen. Dies gelingt ihm über den Begriff der Verstimmung. Mit der Idee der Abgeschiedenheit des degenerierten Leibes vom Bewusstsein kann Richir den Zusammenhang zwischen dem Unbewussten und der Stimmung im Falle der Verstimmung untersuchen.

Die Verstimmung kann man auch wie eine Grundstimmung (etwa wie die der Angst) verstehen. Der Grund ist, dass bei der Verstimmung die Patienten in der Mächtigkeit der Vergangenheit erstarrt sind. Diese Vergangenheit deutet vielleicht auf ein unbewusstes Symbolisches, auf das die Patienten fixiert sind. Die Fixierung im Zeithorizont der Vergangenheit mit der Möglichkeit zur ewigen Wiederholbarkeit ist zum Beispiel ein Merkmal der Grundstimmung der Angst. Die in der Grundstimmung implizite Wiederholbarkeit oder sogar Zirkularität verdeutlicht die Mächtigkeit der Vergangenheit über die Gegenwart und die Zukunft, sodass ihnen zugehörige ontische Erlebnisse zeitlich eingeschränkt werden. In diesem Sinne wäre da auch alle Möglichkeit zum Machen und zur Bildung des Sinns (Sprachphänomen) schon gelähmt. Da die Verstimmung auch diese

[130] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000b, S. 63–65.

[131] *Ibid.,* S. 63: „Ne laissant plus le moindre recul à la conscience, c'est à dire, tout le moins, à la possibilité de faire ou elaborer le sens".

[132] Wir entnehmen dem Buch „*Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Éspace*" dieses Zitat: „Der Leib, für den es keinen griechischen, lateinischen oder französischen Namen gibt, ist der ‚Ort der Bewohnung' oder der Aufenthaltsraum der Affektivität, die zum Selbst kommt." Marc Richir, *Fragments Phénoménologiques sur le Temps et l'Éspace*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2006, S. 276: „Le Leib, pour lequel il n'a pas de nom grec, latin ou français, est le ‚lieu d'habitation' ou de séjour de l'affectivité venant au soi".

Fixierung in einer unbewussten Vergangenheit – sie kann ja symbolisch sein – markiert, könnte man sagen, dass Heideggers Stimmungslehre Richir geholfen hat, die Affektivität auszuarbeiten aber darüber hinaus auch Zugang zu pathologischen Fällen der Verstimmung haben zu können. Diese Idee haben wir schon in Kapitel Drei und Kapitel Fünf erwähnt.

8.7 Affektivität als Affektion und Affekte

Bevor wir uns mit der positiven Entwicklung der Affektivität bei Richir beschäftigen, ist es erforderlich die wichtige Anmerkung zu machen, dass Richir aus seiner Heidegger-Lektüre bezüglich der Stimmung komplett aussteigen konnte, nachdem er *Hua XXIII* entdeckt hat. Dies hat ihm ermöglicht, seine originelle Analyse der Affektivität zu entwickeln, durch die Entdeckung der Husserl'schen Phantasia. Während Husserl dabei wie bereits oft erwähnt unentschlossen war ob der *Phantasia* ein intentionales Objekt (*Bildobjekt*) zukomme oder nicht, hat Richir der *Phantasia* kein intentionales Objekt zugeschrieben. Damit konnte er mit einer tieferen Schicht als Grundlage die Phänomenologie neu gründen. Wir haben diese Idee in vorigen Kapiteln schon ausführlicher behandelt. Hier gilt es nur zu erwähnen, dass diese Entdeckung auch für die Analyse der Affektivität gilt. Jedoch wird nur den Affektionen und nicht den Affekten diese Nichtintentionalität eines Bildobjekts zugeschrieben.

Wenden wir uns nun also der positiven Entwicklungslinie der Affektivität bei Richir zu, so haben wir es mit zwei Welten zu tun. Die erste ist die der „*Affektion*" (*l'affection*). Dabei ist weder ein Gefühl der Zuneigung gegenüber einer geliebten Person, noch eine Qualität im Sinne einer mentalen Disposition gemeint. Vielmehr stellt „Affektion" eine Obskurität, eine Flüchtigkeit und eine „Bewegung" dar. Diese Eigenschaften erschweren ihre Identifikation, jedoch ist sie mit einer Reflexivität versehen. Das heißt, die Affektion kann zu einem Erkennen führen, obgleich sie nicht zu einer Identifikation eines Etwas führt, das hätte sein können: Das ist der Grund, warum sie nicht mit einem Zustand (*état*) verwechselt werden sollte.[133] Bei dieser Reflexivität sind zwei grundlegenden Richtungen wichtig: Die Affektion stimmt mit sich selbst nicht überein; jedoch fühlt sie sich selbst, wenngleich „durch einen Abstand, der in sich öffnet" („*à travers* l'écart qui se creuse en elle-même"[134]). Dieser unendliche Abstand

[133] *Ibid*., 312.

[134] *Ibid* [Kursivschrift von Marc Richir].

und die Nichtübereinstimmung[135] sind radikal, denn sie verleihen der Affektion den Charakter der *Unbestimmtheit* (*une irréductible part d'indétermination*[136]), *die* sie tief in der Urschicht der *Phantasia* verwurzelt. Es ist dieser Abstand, der bei Heideggers Analyse fehlt – mit der Konsequenz, dass die Affektivität in der Vergangenheit oder in einen abgeschlossen Zeitraum als Ganzes versinkt, wie bei der tiefen Langweile. Bei „Affektion" haben wir es nicht mehr mit einer Abstandslosigkeit und auch nicht mehr mit einem bestimmten Zeithorizont zu tun, sondern mit einer gleichursprünglichen Überschneidung[137] einer transzendentalen Vergangenheit („*un passé transcendantal depuis toujours immémorial*") und einer transzendentalen Zukunft („*un futur transcendantal à jamais immature, et ‚éternelle*'"). Hier ist die Rede von einer Proto-Temporalisierung oder einer Temporalitätslosigkeit, denn der Abstand der Affektion ist ohne *arché* und ohne *télos*. Er ist *proto-ontologisch* („*proto-ontologique*") in dem Sinne, dass dadurch alle Seinsetzungen überhaupt erst möglich werden.

Wir sehen also, dass Richir Heideggers *Sein und Zeit* unter einem bestimmten Gesichtspunkt gelesen hat. Für ihn markiert *Sein und Zeit* die ursprüngliche Temporalität im Denken Heideggers, die Dasein erleuchten kann, und wodurch Sinn und Geschichte für dieses möglich sind. In dieser Temporalität wird Dasein als Existenz, also als temporäres Wesen innerhalb des Seins zum Tode verstanden. Auch der erste Teil von *Sein und Zeit* wurde im Hinblick auf diese Temporalität, also die Zeitlichkeit, noch einmal ausgelegt. Die Existenziale – also die Befindlichkeit (Vergangenheit), das Verstehen (Zukunft) und das Verfallen (Gegenwart) – haben nun ihre eigenen (zeitlichen) Ekstasen oder Horizonte.

---

[135] Diese Nichtübereinstimmung kann auch mit der Nichtübereinstimmung des phänomenologischen Schematismus verglichen werden, wobei man unter Schematismus ein phänomenologisches Feld verstehen kann. Was die Nichtübereinstimmung des Schematismus mit sich selbst erklärt, ist seine gleichzeitige Verspätung und Frühzeitigkeit; das ist die Bedeutung seiner Unbestimmtheit, die als solche das phänomenologische Feld nicht als ein „*immer schon definiert von Idealität selbst immer schon definiert*" vorbestimmt (*Ibid.,* S. 313: „*toujour déjà défini de l'idéalité elle même toujour déjà défini*").

[136] *Ibid.*, S. 312.

[137] In dieser Kluft überschneiden sich die Zukunft in der Vergangenheit der Vergangenheit und die Vergangenheit in der Zukunft der Zukunft. Dies bedeutet, dass die Zukunft der Vergangenheit der Vergangenheit – was in der Vergangenheit oder im Unvordenklichen („*Immemorial*") noch von der Zukunft übrig bleibt – etwas von dem, was Vergangenheit in der Zukunft der Zukunft hat; die erste (das Unverodenkliche oder *l'Immemorial*) kündigt das Spätere an und die spätere (*Unreife*) bewahrt noch etwas von der Vergangenheit. Wenn sich die „Affektion" in der Distanz zwischen diesen kreuzt (Unvordenkliches oder *l'Immemorial* und Unreife), beginnt die Temporalisierung in *Proto-Protentionen und Proto-Retentionen. Ibid.,*S. 312, 313–314, 348.

Im Grunde genommen ist diese Temporalität für das Verständnis von Dasein von großer Bedeutung, da es nur unter diesem Gesichtpunkt verstanden werden kann. Außerhalb der Zeitlichkeit würde Dasein für Heidegger keinen Sinn mehr ergeben. Für die Analyse der Befindlichkeit wird diese Temporalität also als Grundmerkmal vorausgesetzt. Richirs Radikalisierung der Affektivitätslehre aber bestand darin, dass er sich von solch einer Temporalität komplett distanziert. Bei der „Affektion" handelt es sich nicht mehr um die Temporalität sondern um eine tiefere Schicht der Proto-Temporalität oder Proto-Temporalsierung (*proto-temporalisation*), die für ihn gleichursprünglich mit der Proto-Spatialisierung ist (*proto-spatialisation*) – wir haben diese Strukturen im vorigen Kapitel schon behandelt. Bei der Proto-Temporalisierung und Proto-Spatialisierung sind wir schon in der Urschicht der *Phantasia-Affektion*, in der die *phänomenologische Schwingung* stattfindet. Die Konsequenz – da keine Schwingung bei der Temporalität stattfindet – ist, dass die Temporalität bei Heidegger die Denkbarkeit der Sinnbildung durch die Stimmung unmöglich macht. Richirs Projekt besteht auch darin zu zeigen, dass der Sinn (Phänomen des Sprachlichen oder Sprachphänomen im Sinne von *phénomène de langage*) bei der Proto-Temporalisierung der Affektion schematisieren kann, da dabei eine Schwingung möglich ist.

Die Sache wird verkompliziert, wenn Richir die Nichtübereinstimmung der *Phantasia-Affektion* mit sich selbst (Abstand) mit der Nichtübereinstimmung des phänomenologischen Schematismus (Abstand) verbindet; wegen seiner Wichtigkeit für das Verständnis der *Phantasia-Affektion* müssen wir ein allgemeines Bild des phänomenologischen Schematismus skizzieren. Wir haben dies schon im ersten Kapitel getan, wo wir den Schematismus als eine Denkbewegung oder Bewegung im Leibe bezeichnet haben. Darunter ist ein phänomenologisches Feld der Sinnbildung zu verstehen, also das Feld, in dem sich die „*Wesen Sauvage*" – Richir wurde bei diesem Begriff von Merleau-Ponty inspiriert – verwirklichen. Wenn wir von Sinnbildung sprechen, dann beziehen wir uns auf ein *Milieu*, dem es an jeglicher Fixierung in Raum oder Zeit (wie bei der Grundstimmung der Angst) mangelt und, das eines von kontinuierlicher Bewegung oder Mobilität ist. Wie ist dies zu verstehen? Der phänomenologische Schematismus ist im Besitz einer gewissen innerlichen Mobilität; ausgehend von der *Phantasia-Affektion* verdichtet und zerstreut er sich; all dies wird von ihm von keinem bestimmten Punkt in der *Chora* oder einem Bereich des Leibes oder des Leibkörpers aus vollführt. Man kann sagen, dass der Schematismus auf gewisse Weise „kein *Milieu* konstituiert und selbst kein Milieu ist". Er bezieht sich auf die Unendlichkeit des Übergangsbereiches und kann daher nicht von einem beständigen Blick erfasst werden. Vielmehr „blitzt" er zu der *Phantaisia*, die zwischen Blick und Sehen schwebt. Er hat also keinen Ort, zum Beispiel den Ort der Körperlichkeit und

keinen Raum[138], also auch keine Zeit. Obwohl er in keinem Millieu von Raum und Zeit oder einem der Körperlichkeit stattfindet, so ist der phänomenologische Schematismus in Richirs Sinne doch ein phänomenologisches Milieu: „es konstituiert (…) die phänomenologische Basis der Grundlage von Raum (und der gegenwärtigen Zeit).“[139] Von diesem Millieu der Zeitlosigkeit und Raumlosigkeit kann der Nullpunkt ohne Vergangenheit oder Zukunft in Zeit und Raum transponiert werden. Entgegen der statischen Unendlichkeit von Zenons Vorstellung der Teilbarkeit (eines Körpers oder eines Raumes) – statisch, weil die gleichen Teilungsvorgägnge jedes Mal sukzessive auf ähnliche Weise wiederholt werden – ist die Unendlichkeit dieses Schematismus (dies ist jedoch keine Wiederholbarkeit der gleichen festgelegten Zeitpunkte) hier *dynamisch.* Weil sie dynamisch ist, kann die Unendlichkeit des Schematismus nicht von irgendetwas, das von innen kommt aufgehalten werden, es sei denn es kommt von außen; und ihre Bewegung ist wie eine Spiralbewegung ohne Vorzeitigkeit oder Nachzeitigkeit.

Somit haben wir die Mobilität des Schematismus veranschaulicht. An diesem Punkt müssen wir nun aber die Temporalität der Befindlichkeit und damit der Stimmung deutlicher von der Proto-Temporalität und der Proto-Spatialisierung der Affektion abgrenzen. Richir ersetzt die Vergangenheit der Stimmung – diese ist in der Vergangenheit fixiert – mit der transzendentalen Vergangenheit der Affektion. Diese transzendentale Vergangenheit – wir haben dies bereits im zweitenn Kapitel gezeigt – hat aber keine Erinnerung und kein Gedächtnis, da sie nicht in der Gegenwart der Vergangenheit geschehen ist. Da die Affektion Richirs – anders als bei Heideggers Begriff der Stimmung bei dem das Dasein in einem Verhältnis der Abstandlosigkeit mit seiner Stimmung steht –nicht mit sich übereinstimmt, impliziert sie auch eine transzendentale Zukunft, die immer als unreif (*immature*) bestehen bleibt. Richir verbindet die Affektion (das Proto-Ontologische) mit dem Schematismus – also Affektivität mit Beweglichkeit. Das heißt, dass die transzendentalen „zeitlichen“ Eigenschaften der Affektionen dem Schematismus zugeschrieben werden: Da eine „Idealität“ in diesem Feld (im Schematismus) nicht vorweggenommen werden kann, denn der Schematismus „erinnert sich an nichts und nimmt nichts vorweg, während er die Horizonte einer *transzendentalen Vergangenheit* einbezieht, in der noch nie etwas passiert

[138] Cf. *Ibid.,* S. 297.

[139] *Ibid.,* S. 298.

ist, und *einer transzendentalen Zukunft*, in der niemals etwas im Vordergrund stehen wird",[140] ist er nicht mit irgendeiner Identität des Seins gleichzusetzen. In dieser Phase der Präsenz (*phase de présence en langage*), wo *Verdichtung* und *Dissipation* flackern, wird die Beweglichkeit der Affektivität als *Phantasia-Affektion* mobilisiert. Um diesen notwendigen Zusammenhang zwischen Affektion und Schematismus zu verdeutlichen, zitieren wir ausführlich:

> So daß, die Affektion sich immer im Chiasmus berührt, aber in der Lücke zwischen *transzendentaler Vergangenheit* und *Zukunft*, und dass sie, in diesem *Kontakt im Abstand,* kommt sie, in der *schematischen Zelle*, aus der Vergangenheit bereits in eine Zukunft, und geht in der gleichen Zelle in die Zukunft, in der sie bereits eine Vergangenheit hat – mit anderen Worten, sie ist unmittelbar in *Proto-Protentionen/ Proto-Retentionen mit der Phantasia*, die sie bewohnt.[141]

Wir halten zunächst die wichtigsten Punkte fest, bevor wir fortfahren., wobei zwei wichtige Anmerkungen gemacht werden müssen. Erstens: Die Affektivität stimmt mit sich nicht überein. Ein Abstand besteht zwischen dem, was wir als die *Interiorität* oder die Immanenz der Affektion bezeichnen und dem, was über diese Immanenz der Affektivität hinausgeht. Dazu – und das ist der zweite Punkt – kommt noch der Mangel an einer Gegenwart in der Affektivität. Die Zeitlichkeit der Affektivität wird von Richir als *transzendental* bezeichnet. Diese beiden Eigenschaften deuten auf eine Abwesenheit in der Affektivität hin, die Richir als die absolute Transzendenz versteht. Also *nicht nur meine Welt* als die Welt meiner Innerlichkeit wird dadurch erschlossen – die Affektivität eröffnet für mich auch eine Pluralität von Welten,[142] die wir gleich präziser deuten werden.

Aber davor stellt sich die Frage, warum Richir die Affektion mit dem phänomenologischen Feld des Schematismus in Verbindung bringt? Die Antwort bekommen wir von ihm selbst: Wegen des *schematischen Abstands* – gemeint ist der Abstand zur Affektion, damit diese nicht mit sich selbst übereinstimmt –, der

[140] *Ibid.,* S. 313: „Le schematisme ne rappelle rien et n'anticipe rien tout en impliquant les horizons d'un passé transcendantal où rien d'ayant été ne s'est jamais passé et d'un futur transcendantal où rien de devant-être ne se passera jamais".

[141] *Ibid.,* S. 314: „Si bien que, toujours dans le chiasme, l'affection se touche, mais en écart entre passé et futur transcendantaux, et que, dans ce contact en écart, elle vient, dans la cellule schématique, du passé en ayant déjà un futur, et part, dans la même cellule, ver le futur en ayant déjà un passé – autrement dit est d'emblée en proto-prétentions/ proto-retentions avec la phantasia qu'elle habite."

[142] Cf. Sacha Carlson, *op. cit.,* 2015a, S. 63.

den Beginn vom affektiven Sinn (*amorce de sens*) hervorruft.[143] Die Beweglichkeit der Affektion hängt mit dem Beginn des Abstands zusammen. So ist ohne diese Beweglichkeit der Abstand nicht denkbar. Es ist also die Affektion, die die Lebendigkeit dieses Anfangs der affektiven und unbestimmten Sinnbildung, bzw. der *Phantasia* überhaupt ermöglicht und aufrechterhält. Bevor wir fortsetzen ist die Idee festzuhalten, dass es keinen Sinn gibt, ohne die Affektion. Gerade in der Beweglichkeit der *Phantasia-Affektion* werden die unbestimmte affektive Sinnbildung (Sinn als Phänomene) in ihrer ganzen Obskurität und Flüchtigkeit ausgelöst, die die *Hintergrundgefühle* ausmachen. *So zeichnet diese erste Dimension die Pluralität von Phänomenen affektiv aus, denn sie drückt eine Pluralität von unbestimmten aber bestimmbaren Welten aus: Phänomene.* Hiermit sind aber die Sprachphänomene (Sinn) gemeint. Damit kann durch die Verschiebung jedoch keine Vernichtung des Seins (Ontologie) vollzogen werden. Somit wird uns die Stimmung ihre ontische erfahrungsmäßige Seite eröffnen, die als Phänomene erscheinen. Wie diese Verschiebung des Seins – hier wird eine radikale Epoché benötigt, jenseits Husserls phänomenologischer Epoché – stattfindet, werden wir ganz am Ende der gesamten Arbeit aufzeigen.

Auch damit haben wir die Pluralität der Welt präzisiert. Sie bezeichnet die Welten der Phänomene (der Sprachphänomene) in ihrer Flüchtigkeit und Obskurität. Im Kapitel über das Erhabene haben wir festgestellt, dass diese Sprachphänomene einen Fuß im Protoraum des Leibes – dies erinnert an Husserls „Erde" als Interiorität, die als Protoraum der Erfahrung gilt – und einen anderen Fuß im transzendenten Ort des symbolischen Stifters haben (dies erinnert an Kants „bestirnten Himmel über mir" als absolute Transzendenz). Letztere artikuliert die Dimension des Nichtsprachlichen oder des Jenseits der Sprachphänomene. Ohne dieses Jenseits der Sprachphänomene (*hors langages*), gibt es keine Sprachphänomene (*langages*). Während das Jenseits der Sprachphänomene die Sprachphänomene (*langages*) sicherstellt, bedeutet es für dasselbe auch eine *Ohnmacht* im Bewusstsein. Das heißt, dass einige Hintergrundgefühle – diese sind ja die affektiven Sprachphänomene in der Pluralität – in der Affektion dem Leib zugänglich sind. Aber einige bleiben demselben Leib auch unzugänglich (Ohnmacht). Diese Ohnmacht des leiblichen Selbst, in der ihm das Phänomen entgeht, haben wir im dritten Kapitel *als die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst* herausgearbeitet. Diesem leiblichen Selbst, das in der Reflexivität und Anonymität seine Ohnmacht (Heidegger) erfährt, entgehen auch einige Affektionen, die darin schematisieren. Es gibt also Affektionen, die einen in eine Welt bringen können, die über das hinausgeht, was *vielleicht* unter dem Gesichtspunkt des

[143] Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 316.

Seins nachvollziehbar ist. Dies geschieht zum Beispiel, wenn man stark aufgeregt ist und in eine Situation freudig-rasender Heiterkeit gerät, die dessen Zugangsfähigkeit übertrifft. Sicher erlebt der Leib etwas Affektives. Aber was er erlebt, geht über seinen Griff hinaus. Wir haben es in diesem Beispiel mit den Spuren der Transzendenz zu tun. So gesehen haben Husserl und Kant (seine *dritte Kritik*) – siehe das fünfte Kapitel über das Erhabene – dazu beigetragen, dass bei Richirs Affektivitätslehre sowohl eine Immanenz als auch eine Transzendenz der Affektion gedacht werden konnten. In der Affektion liegen die Immanenz und die Transzendenz.

Wie entstehen aber aus Affektionen die Affekte? Genau wie die *Phantasia* durch eine architektonische Transposition[144] in die Imagination umgesetzt wird, so geschieht es auch hier im Falle des Übergangs der Affektionen in die Affekte. Dass der Affektion die Dimension der unbestimmten Emotionen („*é–motion*" wie Richir es schreibt, um die ewige Beweglichkeit zu betonen) oder besser gesagt der Gefühle zukommt, bedeutet also noch lange nicht, dass die Affektion nicht bestimmbar ist. Denn durch eine Transposition werden Sie zu Affekten, d. h. Emotionen als solche. Diese Transposition kann durch eine Imagination stattfinden. Erst dann kann sich eine Affektion erkennen und in eine *Bedeutung* hineinfallen, unter der man eine bestimmte Begrifflichkeit einer bestimmten *vorkommenden Emotion* verstehen kann. Das alles geschieht im Bewusstwerden des sich in der Affektion bildenden Gefühls, die damit eine Identität trägt. Zeitlich geschieht dies zugleich in einer „Temporalisierung der Präsenz", im Gegensatz zur Affektion, die zeitlich in einer Temporalisierung ohne Gegenwart (*une présence sans présent assignable*) geschieht. *So bezeichnet diese zweite Dimension die Singularität des Seins und der Welt. Diese Singularität markiert für uns die Möglichkeit des Selbst, die in der symbolischen Institution wurzelt.*

Diesen Vorgang haben wir im dritten Kapitel als die *Möglichkeit des Selbst* definiert. Von der Unmöglichkeit tritt das affektive Selbst nun in der Möglichkeit auf und von der Anonymität geht es in die Autonomie über. In der Autonomie vertritt es sich selbst und erliegt keiner Macht des *Daimons*.[145] Nun kann das Selbst sich selbst mit der Sprache ausdrücken. Es ist das „Zeichensystem der Sprache", das es dem Selbst ermöglicht, sein Leben als sinnvoll zu sehen. Als faktisches Selbst ist die Möglichkeit des leiblichen Selbst eine Stellungnahme, die nicht zulässt, dass das Selbst in der Anonymität verloren geht. Nun können

[144] Wir haben diese Bewegung mehrfach erwähnt. Aber nun erklären wir noch einmal: unter architektonischer Umsetzung (Transposition) versteht Richir die Bewegung von einem Register zum anderen. Ein Beispiel wäre vom Register der Sinnbildung zum Register der Stiftung der Sprache.

[145] Siehe dazu Kapitel Vier.

mit dem Zeichensystem (der Sprache) die affektiven Erlebnisse dieses Selbst als dies oder jenes zur Sprache kommen. So kann man von der Emotion der Liebe, der Eifersucht, der Freude und Hoffnung sprechen denn die affektiven Erlebnisse sind nicht mehr inchoativ und in der Obskurität geraten.

8.8 Schlussüberlegung: Das Dasein in der Welt und die Welt im Dasein

Anhand dieser zwei oder sogar drei – wenn wir die absolute Transzendenz im Sinne Richirs und Kants hinzufügen würden – uns eröffneten Welten, der ontischen und der ontologischen, könnten wir zusammenfassend sagen, dass Richir die erste stark macht, Heidegger die zweite vertritt. Diese Unterscheidung soll dazu beitragen, dass die beiden Welten nicht irreführend unter der Überschrift „Stimmung“ zusammengeworfen werden, wie es bei Heidegger der Fall ist. Nachdem Richir die ontischen und Heidegger die ontologischen Dimensionen zugeschrieben werden, lässt sich fragen, ob Richir nicht in den gleichen Fehler verfällt, den er Heidegger unter dem Namen eines existenzialen Solipsismus vorwirft.

Nicht nur ist das Dasein in der Welt (Ontologie), sondern die Welt ist auch im Dasein (Ontisches). Fangen wir nun mit dem Letzteren an, so ist das Bestehen der Welt im Dasein als *quantitativ* (wie ein Bruchteil) und als *statisch* (wie ein unbewegter Beweger) abzulehnen. Wäre ihr Bestehen nur ein Bruchteil, so wäre die Welt ein ewiger Stillstand, der nichts anderes anzubieten hätte, außer einem *„so immer sein“*. Vielmehr besteht die Welt im Dasein in ihrer absoluten Ganzheit. Zugleich bleibt jene Welt dem Dasein ständig verhüllt. Im Dasein als Mikrokosmos (der Welt) wird diese Welt abgespiegelt, da die Seinsart der Welt im Dasein eine *Umdrehung oder* eine mobile Schwingung ist. Diese Welt dreht sich im Dasein ständig um und färbt auf es ab. Aber die Umdrehung setzt die Totalität der Welt voraus. Denn wie kann sich etwas umdrehen, das nur ein unteilbares *punctum mathematicum* ist? Die Ganzheit gibt der Umdrehung einen Abschattungseffekt. Die jedes Mal erscheinenden und ineinander hineinfließenden Schatten der Weltlichkeit, durch die eine energetische Beweglichkeit erzeugt wird, konstituieren ein unendliches[146] Feld der sinnhaften Rührung (Affektivität),

[146] Dies hätte Platon, für den die Realität fast nie erreichbar war, da die reale Welt der Formen als Hyperuranionen – so perfekt, ewig und immateriell wie sie waren (als ob dieses letzte an phänomenologische Qualitäten erinnert) – der einzige Archetyp der Realität war, nie antizipieren können. Doch hier sehen wir nicht nur, dass diese immateriellen Formen erfahrbar sind sondern auch, dass sie nicht wie die ontologische Welt Heideggers – und vor

die verborgen im Hintergrund bleiben, aber durch eine Reflexion als eine Konkretisierung ins Bewusstsein treten können. So gesehen, ist offenbar, dass diese in der Innenleiblichkeit geschehende Rührung keine *Quantität* und kein *Immer so sein,* sondern eine *Qualität* darstellt, sprich affektiv ist und *eine Unbestimmtheit* aufweist: Die Rede ist von der Bildung unbestimmter,[147] diffuser, unklarer Gefühle. Insofern ist Dasein weder in der Welt verloren noch auf sie fixiert. So überwindet Heideggers Vorstellung vom Dasein die ihm vorgeworfenen Immanentisierung, denn es kann *gerührt* werden.

Nun, da wir uns mit der Überwindung der Immanentisierung durch ein unendliches Feld sinnlicher Gefühle beschäftigt haben, welches das Dasein jedes Mal bewegt, wenn die Welt in ihrem Sein in ihm rotiert, könnte es wichtig sein zu bemerken, dass dieses Eintreten der Welt in Dasein gleichzeitig den Empfang des Seins im Dasein und die Beilegung ihrer individuellen Verschiedenheit belegt. Dasein fühlt dieses Sein in ihm nicht wie jemand, der die Niagarafälle beobachtet, sondern wie jemand, der an der kreativen Genialität von Boticellis klassischer Arbeit beteiligt ist. Beim ersten Beispiel ist Dasein ein Beobachter von Entitäten, beim zweiten ist er Beteiligter des Seins, welches das Kunstwerk, ein Gedicht, Musik oder einen Roman etc. durchdringt. Als Beobachter würde das Dasein dieses Sein in der Natur, das vor ihm steht, verdinglichen, da es sich selbst als Subjekt versteht und über dieses Objekt der Natur unabhängig von sich selbst nachdenken kann. Dies wäre anders, wenn es am Sein beteiligt wäre, das durch diese atemberaubenden Phänomene der Natur oder durch spektakuläre Kunstwerke zu ihm sprechen will. Als Teilnehmer kann Dasein sich nicht als unabhängig von dem betrachten, was vor ihm ist, wie z. B. Botticellis „Madonna mit dem Kind und singenden Engeln“, Da Vincis „Abendmahl“ oder Chopins „Polonaise As-Dur“, denn Sein, das – durch die vermittelnde Kooperation des Künstlers, der es dem Sein erlaubt hat, von ihm Besitz zu ergreifen, während er sich dessen Bestimmungen unterwarf – diesen Werken ausdrücklich eingeprägt wurde, spricht leidenschaftlich in ihm, erstrahlt hell in seinen Augen, klingt in

ihm die Platons gezeigt haben – einzelne sind, denn in einer solchen einzelnen Welt hätte man sich die Essenz der Realität nie als ein Mehrfaches vorstellen können: Ein materielles Objekt korrespondierte mit einer unveränderbaren einzigartigen Form in der Ideenwelt. Es wird hier deutlich, dass die phänomenologische Welt mit Unendlichkeiten gefüllt ist und dass die menschliche Erfahrung dieser, besonders wenn sie in Gefühlen auftauchen, nicht auf eine rigide Heidegger'sche Singularität reduziert werden können, die mehr der Struktur der ontologischen Welt entspricht.

[147] Diese mögen noch nicht ins Bewusstsein treten. Trotzdem sind sie da, ungeachtet. Und wenn sie ins Bewusstsein treten, dann können sie durch einen Reflexionsakt umgesetzt, sprich verändert, werden.

seinen Ohren und beruhigt sie. Bernard Berenson[148] erfasst genau dies, wenn er über die ästhetische Erfahrung eines Beteiligten schreibt: „He ceases to be his ordinary self, and the picture or building, stature, landscape, or aesthetic actuality is no longer outside of him". Der Beteiligte hört nicht nur auf, sein gewöhnliches Selbst zu sein, sondern auch, Beobachter zu sein, denn er kann sich nun nicht mehr als außerhalb dieser ästhetischen Erfahrung stehend verstehen, da er und dieser Moment zu einer einzigen Realität verschmolzen sind – viel weiter vereint, als jeglicher dualistische Blick die Noten einfangen könnte, die einen Akkord ausmachen. Auf diese Weise kann ein Beobachter dann zum Teilnehmer (leibliche affektive Subjektivität) werden, wann immer die Kraft des Seins unsere Aufmerksamkeit erregt und hält, uns der Sache auf solch eine Weise aussetzt, dass wir eins damit werden. Dann denken wir viel mehr vom Ding[149] aus als an das Ding, denn ich bin ohne Vermittler direkt affektiv am Sein beteiligt. Außerdem habe ich keine Wahl darin, beteiligt oder unbeteiligt zu sein. Das Sein, welches relevant ist und, das die Welt überhaupt erst möglich macht, dominiert und überwältigt mich einfach. Ich kann nichts weiter tun, als mich dessen Macht zu unterwerfen und mir selbst zu erlauben, nicht nur von seiner unausweichlichen Präsenz benutzt zu werden, sondern auch bis zum Punkt der Auslöschung des „Ich" von dieser Präsenz durchdrungen zu werden. Auf diese Weise kann die Welt im Dasein sein – es ist eine qualitative Präsenz ohne eine „Gegenwart", ein „Jetzt" was bedeutet, dass die Zeit abgeschafft ist und diese Präsenz kann durch eine sorgfältige ästhetische Betrachtung lebendig gemacht werden; durch sie kann Dasein nicht mehr existenzial in einem Solipsismus verloren sein. Abschließend ist es wichtig festzuhalten, dass Richirs Ansatz auch dieses Element, nämlich die Tatsache, dass die Welt uns manchmal als – mal leichte, mal schwere – Bürde aufgezwungen wird, mit Heideggers teilt. Manchmal geschieht es, dass Dasein sich diese ihm von der Welt auferlegte[150] Bürde nicht ausgesucht hat. Während diese Bürde für Richir die virtuelle Kraft der absoluten Transzendenz der Welt

[148] Cf. Bernard Berenson, *Aesthetic and History,* New York: Pantheon 1948 [1953], S. 93.

[149] Es gibt keine präzisere Beschreibung für Richirs Formel einer Begegnung (durch eine aktive, nicht spiegelnde *Mimesis* von innen) mit dem anderen oder Austausch mit der Welt. Hier muss ich weder in einen anderen, durch dort designierten Raum in der Zeit transponiert werden – dies kann mittels der Imagination geschehen – noch muss ich das Ding oder die Person dort draußen mittels der Wahrnehmung seines Erscheinungsbildes imitieren, um Zugang zu ihm zu haben, denn durch den Phantasieleib bin ich dazu in der Lage von innen her Zugang zu den Anderen zu haben; ich muss den Anderen oder das Ding da draußen nicht durch die Wahrnehmung seines Erscheinungsbildes imitieren, um Zugang zu ihm zu haben, da ich durch den Phantasieleib in der Lage bin, den Leib des Anderen von innen (*du dedans*) ohne einen Vermittler (*durch nicht-spiegelnde Mimesis*) zu apperzipieren.

[150] Cf. Carlson, *op. cit.,* 2015, S. 53.

artikuliert, wird es bei Heidegger in der Formel des *je schon* (der Ontologie) ausgedrückt.

Wenn das *Sein* jedoch unsere Aufmerksamkeit ergreift, sodass ich affektiv direkt und ohne Zugriff eines Vermittlers an ihm (Sein) teilhaben kann, dann ist dies so, weil die Affekte einige symbolisch gestifteten Strukturen mit sich bringen, die ihren Ursprung an einem archaischen Punkt in meiner transzendentalen Geschichte haben. Das Sein der Welt durchdringt mich, weil dieses Sein von meinen Affekten getragen wird, die sich frei und auf solch eine Weise aufeinander beziehen oder miteinander verbinden, die mich für gewöhnlich nicht mit einbezieht. Dies hatte Richir als die passive Synthese ersten Grades verstanden.[151] Diese Dimension ist passiv. Sie wird durch eine andere Dimension der freien Assoziation der Affektionen in der *Phantasia* als die passive Synthese zweiten Grades ergänzt, welche aber die Virtualität artikuliert. Auch diese ist eine Assoziation, die meine Möglichkeiten übersteigt.

All das zeigt, die Art und Weise, wie die Welt in Richirs Augen im Dasein sein könnte. Die Art und Weise wie das Dasein in der Welt sein kann, zeigt uns aber Heidegger. Da Richir diese Dimension nicht so stark betont hat wie Heidegger, könnte man ihm auch einen existenziellen Solipsismus vorwerfen. Richir hat die ontologische Situiertheit der Menschen in der Welt nicht stark thematisiert. Er hat die Welt lediglich als eine wichtige virtuelle Dimension der Erfahrung konzipiert. So stellt sich die Frage, ob es bei Richir Spuren gibt, die dieses Defizit überwinden können. Dies führt uns dazu, zu konstruieren, wie das Dasein in Richirs Augen in der Welt sein könnte.

Nachdem wir uns mit dem Bestehen der Welt im Dasein beschäftigt haben, ist es auch notwendig zu zeigen, auf welche Weise das Dasein in der Welt ist. Das Dasein konstituiert seine Welt auf *aktive* Weise mit. Dasein ist weder als eine Abstraktion in der Welt, noch ist es als irgendein uninteressierter Beobachter da. Es hat diese Welt anhand seiner Leiblichkeit inne, durch die seine Welt affektiv gefärbt wird. Färbung benutzen wir bewusst, da Richir von affektiver Ansteckung in der Begegnung spricht. Diese leiblich affektive Färbung wird

[151] Der damit verbundene Affekt kann seinen Ursprung in einer sehr primitiven Zeit in der transzendentalen Geschichte haben. Aber sie wurden bereits codiert (symbolisch gestiftet) und können ohne unsere absichtlichen intentionalen Eingriffe durch die Imagination frei hervorgerufen werden. Die Affekte sind miteinander verbunden jenseits unseres Eingriffs. Deshalb versteht Richir die passive Synthesis des ersten Grades als die freien Assoziationen, wie es in der Psychoanalyse bekannt ist. Man nimmt etwas wahr in der Welt. Dadurch denkt man sofort an „etwas Anderes“, als wäre dieses etwas, das in der Erfahrung empfangen wird, dieses etwas anderes setzt, ohne meinen Eingriff. Cf Marc Richir, *L’écart et le rien: conversations avec Sacha Carlson,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2015, S. 177.

durch Mimik, Gestik usw. vollführt, die in einer symbolischen Stiftung etwas Bestimmtes, eine konkrete affektive Begebenheit identifiziert: Trauer, Verlegenheit, Freude, Neid, Liebe usw. Im Kontext einer Beerdigungszeremonie sollen die Teilnehmer Kummer, Betrübtheit und Traurigkeit mitbringen; Verkäufer und Empfangskräfte etc. färben ihren Arbeitsplatz mit Heiterkeit, Zuvorkommenheit und Freundlichkeit ein, damit sich ihre Kunden zuhause fühlen. Die Beispiele können auf andere Zusammenhänge, wie Parties, Sport, Preisverleihungen etc. ausgeweitet werden. In jedem Fall werden die entsprechenden Emotionen dazu genutzt, die Welt einzufärben. Insofern kann diese Mitkonstitution des Daseins als die Welt selbst in ihrer Radikalität verstanden werden, also als diese Welt, die auch in allem Dasein besteht. Anders gesagt, *ist* Dasein diese Welt. Das heißt, indem das Dasein als Ganzes leiblich seine Welt *affiziert*, kann es nicht mehr unter den Verdacht und Vorwurf des phänomenalen oder existenziellen Solipsismus geraten. Insofern hätte Richir mit der oben geschilderten leiblichen Wirkung des leiblichen Selbst in der Welt den existenziellen Solipsismus vermieden, den man ihm vorwerfen könnte.

Haben wir es also mit einer Zirkularität zu tun, bei der die Welt im Dasein ist, das wiederum diese Welt ist? Haben wir es mit der Koexistenz von Dasein und Welt, oder von ontischer und ontologischer Pluralität und Singularität, von Gefühlen und vorkommenden Emotionen zu tun? Wäre das nicht ein Widerspruch?

Es handelt sich hier tatsächlich lediglich darum, dass das, was wir Wirklichkeit nennen, dieses Zickzack-Verhältnis zwischen ihren Kehrseiten nicht vermeiden kann. Die Philosophie sollte nicht danach streben, Gegensätze und Widersprüche zu vermeiden, sondern sie lebendig und sichtbar zu machen. So gesehen wirkt das Ontologische oder die Singularität nicht gegen das Ontische und die Pluralität oder das *A priori* gegen das *A posteriori*. Denn die Wirklichkeit mag vielleicht eins sein, doch ist sie auch ein Mehrfaches. Das eine ist in das andere verwoben. Auch wenn es uns verborgen bleibt, so kann der sich von der Lage unserer Welt als *mannigfaltig* in der Phantasia-Affektion bildende Sinn der Hintergrundsgefühle durch eine Aufmerksamkeit verändert werden. Zunächst mögen diese noch nicht ins Bewusstsein treten. Trotzdem sind sie da, wenngleich unbeachtet. Und wenn sie ins Bewusstsein treten, dann können sie durch einen Reflexionsakt umgesetzt, sprich verändert, werden. Erst dann verleihen wir ihnen durch die Intervention der Sprache *eine* symbolisch geprägte *Bedeutung* und können von symbolisch gestifteten Emotionen wie Liebe, Freude, Heiterkeit sprechen. Es ist Richirs Verdienst, die Komplexität des affektiven Lebens artikuliert zu haben, das nicht nur eine phänomenologische, sondern auch eine symbolische Dimension hat.

Jetzt, da wir fast am Ende unserer Untersuchung angelangt sind, ist die Zeit reif, uns noch einmal der Frage zuzuwenden, die wir zu untersuchen uns zu Beginn dieser Arbeit vorgenommen haben. Diese Frage soll das Hauptziel unserer Analyse im letzten Kapitel dieser Arbeit sein. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir die Frage in den vorhergehenden Kapiteln nicht beachtet haben – wir haben dies auf eine Weise getan, die auf die Bestimmungen jedes einzelnen Themas in jedem Kapitel beschränkt ist. Es bedeutet nur, dass wir all unsere Argumente zusammenfassen möchten. Deshalb müssen wir, um wirklich auf die Frage einzugehen, die Ansicht der jeweiligen Ergebnisse oder Bestimmungen jedes einzelnen Kapitels aus einer Linse verstehen. Diese Idee bestimmt die Struktur des nächsten Kapitels.

Leib, Leiblichkeit Und Sinneröffnung 9

9.1 Überblick über das Kapitel

Im ersten Teil dieses Kapitels gehen wir auf die Konsequenzen der hyperbolischen phänomenologischen Epoché für die „Welt“ ein, die dem Leib die Leiblichkeit erschließt. Im zweiten Teil klärt unsere Untersuchung diese weiter auf und verteidigt die These, dass sowohl der Zugang zur Welt anhand der Leiblichkeit als auch die Erlebnisse einzelner Leiber nichts anderes sind, als „Sinneröffnung“, die sich bei Richir in drei Dimensionen („das Sprachliche“ oder *le langage*, „das Sprachsystem“ oder *la langue,* „das Jenseits des Sprachlichen“ oder *le hors langage*) und auf unterschiedlichen Sinnschichten bewegt. Damit wird auch bei der Sinnhaftigkeit das Phänomenologische, das Symbolische und die absolute Transzendenz sichtbar. Im dritten Teil machen wir sichtbar, dass Richirs Leibthematik über die Phänomenologie hinaus auch in aktuelle Debatten über den Status des Selbst in der Neuroethik, Kognitionswissenschaft, oder sogar der Biologie usw. eine starke Intuition einbringen kann. Außerdem werfen wir eine problematische Frage auf, die sich aus Richirs paradoxem Verständnis des Leibes als etwas „Asubjektivem“ ergibt.

9.1.1 Einleitung

In diesem letzten Kapitel unserer Arbeit geht es um die Sammlung und Verteidigung aller zentralen Bestimmungsthesen unserer Arbeit. Mit „Sammeln“ meinen wir, dass es die Ergebnisse der einzelnen Kapitel zu einem zentralen Thema zusammenführt: der Sinneröffnung (dem Sprachlichen, dem Sprachphänomen). Um zu diesem Ergebnis zu gelangen, müssen wir zunächst die

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_9

Relevanz der hyperbolischen phänomenologischen Epoché für das Verständnis des Sprachphänomens skizzieren. Das Kapitel wird in drei Hauptteile unterteilt:

Wenn wir uns im ersten Teil des Kapitels mit der hyperbolischen phänomenologischen Epoché[1] beschäftigen, dann nicht nur weil sie uns hilft, Richirs phänomenologisches Werk *methodologisch* als Ganzes zu betrachten, sondern weil sie auch Konsequenzen für unsere Thematik der Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit hat. Doch inwiefern ist dies der Fall? Wir hatten diese beiden Begriffe jeweils im Hinblick auf die Subjektivität und die Welterschließung schon in der Einleitung angedeutet. Was hat diese hyperbolische phänomenologische Epoché also mit Subjektivität und Welterschließung zu tun? Wir verteidigen die folgende These: Die hyperbolische phänomenologische Epoché hat erstens eine Konsequenz für die „Welt", die dem Leib die Leiblichkeit erschließt. Diese „Welt" besteht nicht mehr aus Erscheinungen von diesem oder von jenem Erscheinenden. Vielmehr besteht sie aus dem Schweben des Scheins. Im zweiten Teil des Kapitels werden wir verstehen, dass diese „Welt" nur in Hinblick auf die Sinnbildung verstanden werden kann. Und zweitens hat die hyperbolische phänomenologische Epoché nicht nur Konsequenzen für die „Welt", die die Leiblichkeit erschließt, sondern auch für den Leib (oder besser ausgedrückt, für das leibliche Selbst). Diese Epoché schließt durch die phänomenologische Schwingung (Reflexivität), die in ihr verankert ist aus, dass der Leib sich etabliert. Eine andere, dritte Folge dieser Epoché besteht darin, dass sie es vermag, die Illusion des ontologischen Simulacrums aufzudecken. Somit werden die „Welt" und der Leib vor Täuschung bewahrt, auch wenn sie ständig von der transzendentalen Illusion des ontologischen Simulacrums begleitet sind.

Im zweiten Teil deckt unsere Untersuchung dies auf und verteidigt die These, dass sowohl der Zugang zur Welt anhand der Leiblichkeit als auch die Erlebnisse einzelner Leiber nichts Anderes sind, als „Sinneröffnung". Dieser Sinn bewegt sich bei Richir in drei Dimensionen („das Sprachliche" oder *le langage*, „das Sprachsystem" oder *la langue*, „das Jenseits des Sprachlichen" oder *le hors langage*) und auf unterschiedlichen Sinnschichten. Anhand dieses Bauwerks der Sinnbildung vermag Richir es, sich von der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen (im Strukturalismus, im Idealismus Platons und der Neuplatoniker, und später auch bei Husserl) zu distanzieren und somit seine eigene originelle Phänomenologie des Sprachlichen zu entwickeln. *Wir sind der Meinung, dass der Leib und die Leiblichkeit dadurch einen Überschuss der Erfahrung*

---

[1] Diese zielt darauf ab, die Husserl'sche Epoché zu radikalisieren. Sie wurde aber auch in Anlehnung an Descartes' hyperbolischen Zweifel, Platons „Augenblick" der Schwingung (Parmenides) und den Cartesianischen „Augenblick" formuliert.

aufweisen, dass sie unterschiedliche Schichten der Sinnbewegung artikulieren. Die erste Sinnbewegung bezieht sich auf die Artikulation zwischen dem *Sprachlichen* und dem *Nichtsprachlichen* oder dem *Jenseits des Sprachlichen*, sodass sich die Reflexivität des Sprachlichen mit einem *Ipse* in der Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen ohne ein *Ipse* verwickelt. Wir argumentieren, dass diese Reflexivität für die Sinnbildung vorteilhafte Gründe hat. Außerdem sind wir der Meinung, dass Richirs Jenseits des Sprachlichen eine Herausforderung für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie darstellt, da das Jenseits des Sprachlichen das artikuliert, was dem Bewusstsein entgeht. Das Jenseits des Sprachlichen bezieht sich über einen Abstand auf das Bewusstsein. Eine andere, zweite Sinnbewegung (im Zickzack) besteht zwischen dem Sprachlichen und dem Symbolischen. Das erste verweist auf die Sinnbildung, während das zweite auf die Sinnstiftung verweist. Das erste deutet auf eine Pluralität von Welten und das zweite auf eine Singularität der Welt hin. Für uns hat diese Bewegung einen Vorteil: wir haben nun mannigfaltige mögliche Zugänge nicht nur für die phänomenologische Analyse, sondern auch für eine phänomenologische Sinnbildung. Unserer Meinung nach kann die Phänomenologie dieser Art von Spannung und Reflexivität zwischen den beiden Dimensionen nicht entkommen, denn darin liegt ihre Lebendigkeit. Bei jeder Bewegung oder Reflexivität sind der Leib und die Leiblichkeit immer beteiligt. Die Bewegungen des Sinns zwischen dem Sprachlichen (Immanenz) und dem Jenseits des Sprachlichen (Transzendenz) sowie zwischen dem Sprachlichen (Phänomenologischen) und dem Sprachsystem (Symbolischen) sind für uns Beweise dafür, dass Richirs Phänomenologie als ein dualistisches Denken bezeichnet werden kann.

Im anschließenden dritten Teil haben wir nur ein Ziel: Wir machen sichtbar, dass Richirs Leibthematik über die Phänomenologie hinaus auch in aktuelle Debatten über den Status des Selbst in der Neuroethik, Kognitionswissenschaft, oder sogar der Biologie usw. eine starke Intuition einbringen kann. Eine dieser Debatten interessiert uns besonders. Es geht dabei um den Streit, ob das leibliche Selbst wesentlich minimal ist – dieser Begriff wird später erläutert –, sodass die Interaktivität nur eine sekundäre Rolle spielt oder ob es wesentlich interaktiv ist, ohne das Selbst nur auf einen sozialen Individualismus zu reduzieren. Wir zeigen, dass Richirs Phänomenologie des Leibes mit einigen Modifikationen beides, also sowohl minimal als auch interaktiv sein kann. Darüber hinaus werden wir auf eine paradoxe Schwierigkeit in Richirs Verständnis von Leib als einem „asubjektivem" hinweisen. Dieser Schwierigkeit entspricht die Frage: Ist der persönliche Leib, der mir gehört, nicht das, was mir ursprünglich als inniges „Ich" zuzurechnen ist?

9.2 Die hyperbolische Epoché und deren Konsequenzen für die Leiblichkeit und den Leib

Zunächst möchten wir einige wichtige Teile unserer Arbeit aus den verschiedenen Kapiteln grob zusammenfassen. Der Grund hierfür ist, dass wir davon überzeugt sind, dass es einen speziellen roten Faden gibt der sich durch die gesamte Arbeit zieht. Dieser spezielle rote Faden wird uns helfen, Richirs Phänomenologie, aber besonders auch unsere These über die Leiblichkeit und den Leib im Hinblick auf die Sinnbildung als Ganzes zu betrachten. Bevor wir dazu kommen, geben wir jedoch zunächst einen Überblick über die verschiedenen Untersuchungsgegenstände, die wir in dieser Arbeit bearbeitet haben:

Im Kapitel über die Chora haben wir schon angekündigt, dass sowohl der Leib (Subjekt) als auch das Reale (Objekt) dem Griff der Doxa (Stellungnahme) entgeht. In einem anderen Kapitel über die Wahrnehmungsobjekte ging es darum, zu zeigen, wie die Unbestimmtheit von Weltobjekten von einer unendlich potentiellen Pluralität von anderen Blicken abhängt. Im dritten Kapitel hatten wir unter anderem die These der Anonymität des leiblichen Selbst verteidigt. Im vierten Kapitel haben wir unterschiedliche Bezüglichkeiten des Leibes zur Welt herausgestellt, die man als Intentionalität, Passivitiät, Bildlichkeit und Prä-Reflexivität zusammenfassen kann. In einer starken Auseinandersetzung mit solchen leiblichen Bezüglichkeiten zur Welt führt Richir den Begriff der aktiven, nichtspiegelnden Mimesis von innen ein, wodurch ein Bezug zur Welt in der *Phantasia* ermöglicht wird. Im fünften Kapitel über das Erhabene haben wir Richirs Begriff der phänomenologischen Schwingung eingeführt, um sowohl die These des Dualismus bei Richir, als auch eine frühere These der Anonymität des Selbst und des Sinns zu verteidigen. Im sechsten Kapitel über die Rolle der Leiblichkeit in der Kunst wurde gezeigt, wie anhand der „perzeptiven" Phantasia die Welt der Objekte (der Dinglichkeit) neutralisiert wird, sodass nur eine Sachlichkeit zwischen einer Figurierbarkeit und einer Nichtdarstellbarkeit (Nichtfigurierbarkeit) der Phantasia zugänglich wird. Im siebten Kapitel über den affektiven Bezug zur Welt haben wir nicht nur herausgearbeitet, wie das Selbst (Dasein bei Heidegger) als emotionale Färbung mittels der Affekte in seiner Welt möglich ist, sondern auch anhand der Affektionen gezeigt, wie die Welt im Selbst (Dasein bei Heidegger) sein könnte, ohne dass aber dieses *Sein* im Letzteren in eine Ontologie verfällt.

Die Frage, mit der wir uns jetzt konfrontiert sehen, ist, was denn nun dieser spezielle rote Faden ist, der nicht nur unsere Ausführung in dieser Arbeit, sondern auch das große Konstrukt von Richirs Phänomenologie zusammenhält? Wir sind der Meinung, dass diese Frage uns zu einer anderen Frage führt, nämlich:

worin besteht Richirs phänomenologische Methode? Denn nur diese Methode kann Rechenschaft darüber geben, warum bei ihm z. B. sowohl der Leib als auch das Reale der Doxa entgeht (Kap. 2); oder warum die Unbestimmtheit von Weltobjekten von einer unendlich potentiellen Pluralität von anderen Blicken (Leiblichkeit, *Phantasia*) abhängt (Kap. 3); oder warum das Selbst sich als Unmöglichkeit – also das, was vor und nicht in oder hinter dem Bewusstsein liegt, d. h., was ihm ausweicht und was es nicht zu erfassen vermag – erweist (Kap. 4); oder warum der leibliche Bezug zur Welt nicht durch eine bildliche, passive (Husserl), präreflexiv motorische (Merleau-Ponty), intentionale, sondern aktive, nichtspiegelnde Mimesis von innen (Richir) stattfindet (Kap. 5); oder warum die natürliche Einstellung überwunden werden könnte, damit die Begegnung überhaupt möglich ist, damit sich das Symbolische und das Phänomenologische in der Erfahrung begegnen können (Kap. 6); oder warum die Körperlichkeit (das Ding) eines Kunstwerkes neutralisiert wird, sodass das „Unfigurierbare" „perzipiert" wird (Kap. 7); oder warum die Schwingung der Leiblichkeit das Sein relativiert, die Ontologie Heideggers in Klammern setzt, und die Affektionen nicht mit sich selbst übereinstimmt, sondern durch einen Abstand durchdrungen ist (Kap. 8) und so weiter. Der rote Faden ist nichts anderes als die hyperbolische phänomenologische Epoché. Mit dieser Methode vermag es Richir, Husserls phänomenologische Epoché zu vertiefen, um die Phänomenologie desselben zu radikalisieren und neu zu gründen. Wenn wir vom Radikalisieren sprechen, dann soll dies buchstäblich in Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung von „radikal" verstanden werden. Dieses Wort stammt aus dem Lateinischen „*radicalis*" (*radix, radic*-) und bedeutet soviel wie „von der Wurzel her". Richir will also die Phänomenologie Husserls von ihrer methodischen Wurzel her neu gründen.

Um diese neue Methode systematischer darstellen zu können, fangen wir zunächst mit der Folge von Husserls Version der phänomenologischen Epoché für Richir an. Diese Folge kann aus zwei Blickwinkeln zusammengefasst oder verstanden werden.

In erster Linie zielte Husserls Epoché darauf ab, die natürliche Einstellung zu überwinden. Wenn also die blinde Positivität von Objekten und die ungeprüfte Verwicklung mit unterschiedlichen Arten von Doxa[2] aufgehoben werden,

---

[2] Die Husserl'sche Philosophie enthüllte die verschiedenen Arten von *Doxa* (Stellungnahme); d. h. wie Doxa in jeder Apperzeption in etwas verwickelt ist, zum Beispiel beim Verhältnis zwischen dem Subjekt und den gegenwärtigen Wahrnehmungsobjekten, bei den vergangenen Erinnerungsobjekten und so weiter. Husserl enthüllte also etwas, das sonst in der natürlichen Haltung verschleiert geblieben wäre: die Idee des Seins einerseits (z. B. das etwas „wahrgenommen", „erinnert", „gedacht" usw. wird) und die Idee des Inhalts des Seins (eines Objekts: z. B. dass die Wahrnehmung, die Erinnerung usw. uns dieses oder jenes

so haben wir eine reduzierte Form von 1) dem, was auf die Objekte als solche abzielt (*noesis*) und 2) der Idee *des Seins* und *Soseins*, die das Ziel erfasst (*noema*). Was wir also in dieser Instanz haben, ist eine komplexe Struktur von intentionalen Verhältnissen zwischen einer Ausrichtung (*visée*) auf ein Objekt und dem Ziel dieser Ausrichtung (*visé*), das gerade das Objekt umfasst. In dieser reduzierten Struktur der Intentionalität ist Erfahrung immer Erfahrung von etwas – von etwas in seinem Seinssinn (*sens d'être*) und mit seinem Sinn des Soseins (*sens d'être ainsi*). Mit anderen Worten, die intentionalle Struktur impliziert eine Stellungnahme für die verschiedenen Arten von *Doxa* – Wahrnehmung, Erinnerung, Denken –, sogar für die *Phantasia.* In Bezug auf diese letzte zeigt Richirs Auseinandersetzung mit Husserls Begriff der *Phantasia*, dass dessen Analyse von *Phantasie* die *Phantasia* (Richir) durch Hinzufügen des Imaginären zum Phantastischen verformt. Die Verformung erfolgt durch Hinzufügen der Struktur der Intentionalität zum Phantastischen. Hier wird die Struktur der Intentionalität impliziert, deren Modell das der Wahrnehmung ist, wie sich diese z. B. in der Analyse des inneren Zeitbewusstseins zeigt. Aus diesem Grund stellte Richir eine beunruhigende Frage, die in etwa lautet: Wo wird die *Epoch*é in den Husserl'schen Analysen (der *Phantasia*) wirklich durchgeführt, wenn sie immer noch von der Zweideutigkeit einer Quasi-Wahrnehmung belagert ist? Das heißt, dass die Epoché vertieft umgesetzt werden soll, indem sie die intentionale Struktur freilegt, wodurch die Stiftung der perzeptiven Apperzeption ihren mächtigen Abdruck hinterlässt. Diese Freilegung gilt für alle Arten von intentionalen Stellungnahmen, inklusive der in der *Phantasia.* In einem früheren Kapitel haben wir diesen mächtigen Abdruck in Bezug auf ontologische *Simulacra* verstanden. Wir werden noch einmal zu diesem Begriff des ontologischen *Simulacrums* kommen. Davor soll jedoch noch die – laut Richir – zweite Folge der Husserl'schen Epoché vorgestellt werden.

Man könnte fragen, was in einer zweiten Instanz nach der Durchführung der *Epoché* übrigbleibt. Die *Epoché* enthüllt nichts anderes als die Gefangenschaft des Erlebten in der Subjektivität; d. h. sie enthüllt die Selbstverlorenheit oder Selbstvergessenheit des Bewusstseins in dem, was dasselbe erfasst. Um dies genauer auszudrücken, wird die Selbstbeteiligung des Selbst bestätigt, das seinerseits die *Epoché* durchführt. Dieses Selbst ist aktiv an dem beteiligt, worauf es zugreifen kann, womit es in einem Verhältnis steht. Es ist also ein *transzendentales Ich*,

---

Objekt vermitteln) andererseits. So haben wir unterschiedliche Arten von Doxa und ihre unterschiedlichen Gehalte.

das sich hinter dem mondänen Ich der Weltdinge befindet.[3] Die Durchführung der *Epoché* bei Husserl erfolgt laut Richir auch zeitlich (in einem Zeitpunkt) und dies impliziert auch einen Bezug zu einem subjektiven Bewusstsein: Denn „zeitlich" verweist hier auf einen ständigen Ablauf der lebendigen Gegenwart, die mit der Retention und der Protention – die Beschreibung passt am besten zur Stiftung der perzeptiven Apperzeption, wie wir es in einem früheren Kapitel über die Wahrnehmungsobjekten behandelt haben – versehen ist. Eben in diesem ständigen Ablauf erfolgt die Erfahrung (*l'expérience*). Husserls phänomenologische *Epoché* besteht darin, diesen kontinuierlichen Erfahrungsfluss *nur eine Weile* auszusetzen. Die *Epoché* befindet sich also nicht nur in der Gegenwart, sondern das Subjekt beherrscht auch die Durchführung der *Epoché*. Der Vorgang hat zur Folge, dass die Selbstverlorenheit des transzendentalen Selbst mit der Aussetzung des ständigen Erfahrungsflusses wiederholt wird. Mit anderen Worten, das Subjekt geht nicht durch die *Epoché* verloren, sondern ist gerade *bei* (oder *im Zeitpunkt*) *der* Durchführung *aktiv* beteiligt.

So wird das, was nach der *Epoché* übrigbleibt, in direktem Zusammenhang mit einem *aktiven Subjekt* verstanden – uns ist also das Erlebnis in der Sphäre der *cogitatio* immanent gegeben. Genau in diesem Zusammenhang kann Richirs Kritik an Husserl in *Méditations phénoménologiques* verstanden werden: die Immanenz der Erlebnisse zu sich selbst impliziert ihre Gefangenschaft in der Subjektivität[4] und damit auch in der Gegenwart. Das Problem in dieser zweiten Instanz ist nämlich, dass das Erlebnis (*vécu*) sich selbst in der Transparenz der cogitatio erscheint. Wie wir im zweiten Teil sehen werden, hat diese Idee die Theorie der Transzparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes beinflusst. *Das Erlebnis wird da in der Subjektivität gefangen*; man könnte bei Erlebnis von dem Gehalt der intentionalen Struktur sprechen, womit das Erlebnis in seiner Selbsterscheinung (*auto-apparition*) gegeben ist; dies kann man leicht mit dem Begriff „Phänomen" übersetzen . Es ist sich selbst bewusst und wird durch seine Selbsterscheinung *gegeben.* In dieser Selbsterscheinung – im Selbstbewusstsein des Erlebnisgehalts – ist das transzendentale Bewusstsein vergleichbar mit einem ontologischen Simulacrum (wir werden noch dazu kommen).

Damit all diese Schwierigkeiten überwunden werden können, muss die Phänomenologie Husserls von ihrer methodischen Wurzel her vertieft gegründet

[3] Cf. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelle fondations*, Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2000a, S. 476.

[4] Cf. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénomenologie et phénoménologie du langage,* Grenoble: Jérôme Millon, 2017 [1992], S. 30.

werden. Hier wendet sich Richir, während er sich ein wenig von Husserl distanziert, Descartes hyperbolischem Zweifel als Modell für die methodische Aussetzung (Aufhebung) aller Formen von Bestimmungen und Positivitäten zu, sei es in den intentionalen Strukturen oder auf der Seite der *Gegebenheit* (Gefangenschaft) der Erlebnisse in der Subjektivität. Aber worin besteht dieser cartesianische hyperbolische Zweifel? Und was ist seine Leistung bezüglich der neuen Epoché – diese Epoché leitet ihren Namen vom cartesianischen hyperbolischen Zweifel ab und wird von Richir als hyperbolische phänomenologische Epoché benannt – die Richir nun fördert?

Wir sehen, dass die erste dieser Fragen beantwortet werden muss, wenn wir Rechenschaft über die zweite ablegen wollen. Denn es sieht so aus, als müssen wir auf die Unterscheidung achten, die Decartes zwischen dem *Cogito* und der Basis des Wissens getroffen hat, wenn wir nicht auf die Inhaftierung der Phänomene in der Subjektivität hereinfallen wollen, wie es bei Husserl der Fall ist. Die Basis der Wissenschaft ist dann aber dieser Zweifel, der hyperbolisch (in Überschuss) werden muss. Es ist der hyperbolische Zweifel, der hilft, die Intrige des *Genii Magni* (bösen Geistes – dieser trägt den Namen „Genius Magnus") zu vereiteln und die Wissenschaft zu sichern. Es ist dieser Zweifel, der das Cogito absichert, insofern dies impliziert, dass das Cogito ein Denken (von etwas) – „pensé quelque chose" – anzeigt. Richir verstand dieses „Denken von etwas" jedoch im Hinblick auf seine phänomenologische Undeutlichkeit und Unbestimmtheit. Es besteht also im hyperbolischen Zweifel einerseits die Zusicherung, dass ich etwas denke. Aber es gibt auf der anderen Seite einen Zweifel (eine Unbestimmtheit) darüber, was dieses etwas sein kann. Oder besser gesagt, es besteht kein Zweifel an einem *sum*, soweit ich denke, während ich nichts über den Inhalt dieser Gedanken weiß: Die Unbestimmtheit des Inhalts von Denken und Sein ist die Folge dieses hyperbolischen Zweifels.

Mit dieser Darstellung sind wir nun in der Lage, von Richirs hyperbolischer phänomenologischer Epoché zu sprechen. Aus dem *hyperbolischen Zweifel* folgt, dass eine *hyperbolische phänomenologische Epoché* die Faktizität des Seins und des Denkens nicht als selbstverständlich hinnehmen soll. Diese hyperbolische phänomenologische Epoché betrachtet auch die Bestimmung des Gedankeninhalts nicht als selbstverständlich. Man sieht daran schon, dass sich diese neue Epoché nicht nur von der Epoché Husserls distanziert, sondern auch danach strebt, sich von der Faktizität des Selbst zu distanzieren. Während die Epoché in der ersten Instanz darin besteht, die unterschiedlichen Arten von Doxa und ihrer Darstellung durch die ihnen entsprechenden Objekte auszusetzen, damit ihre Strukturen analysiert werden können, besteht die hyperbolische phänomenologische Epoché Richirs darin, diese intentionalen Strukturen selbst von Doxa anhand der

Erscheinungen (*apparitions*) und der Erscheinenden (*apparaissants*) auszusetzen, um die Art von Stiftung aufzuzeigen, die ihnen zukommt und um das *Phänomen und nichts als das Phänomen* zugänglich zu machen.[5] Richirs Anliegen, Husserls Phänomenologie neu zu gründen und die Folge der phänomenologischen Epoché derselben zu radikalisieren, besteht also in der Infragestellung der Intentionalität und des intentionalen Gehalts des Erlebten. Im Hinblick auf die Konsequenz der hyperbolischen phänomenologischen Epoché für die zweite Instanz behauptet Richir, dass sowie die Epoché (die Aussetzung) der Tatsache (*factualité*) es Husserl ermöglicht hat, den Sinn in seiner Inhaftierung in den Tatsachen (*les faits*) zu befreien, so ermöglicht die Aussetzung der Faktizität (Ontologie) bei der neuen Epoché, *eine andere Dimension des Sinns* von ihrer Inhaftierung in der Faktizität des Selbst zu befreien.[6] Wir fassen zum besseren Verständnis diese zwei Instanzen noch einmal zusammen: 1) Die Erscheinungen sollten nicht mehr als Erscheinungen von diesem oder jenem Erscheinenden, sondern *als Schein* (*apparence*) *und nichts als Schein* erscheinen, wobei dieser Schein dem Regime des Traumes (zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Phantasiewelt ohne jegliches Objekt) ähnelt. 2) Nichts von dem was als Schein (*apparence*) gilt, sollte auf das Selbst – sei dieses Selbst als die transzendentale Subjektivität (Husserl) oder als Dasein (Heidegger) verstanden – zurückgeführt werden.

Von der Darstellung dieser neuen Epoché her ist noch nicht klar, warum die neue Dimension des Sinns, die sich als *Schein und nichts anderes als Schein* (erste Instanz) erweist, dem Selbst (zweite Instanz) entgehen soll. Wodurch bzw. womit lässt sich diese These begründen? Das heißt, was macht die These der hyperbolischen phänomenologischen Epoché aus? Wo lässt sich die Wurzel dieser neuen Methode finden, sodass sie sich nun von der Husserls abgrenzt?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einige Schritte zurückgehen. Bei Husserls Epoché gibt es *einen Zeitpunkt* der Epoché, der sich als *ein Zeitpunkt des Stillstands* erweist. Die Funktion dieses Zeitpunktes besteht darin, den Fluss des Zeitbewusstseins für den Phänomenologen zugänglich zu machen, der ihn beschreiben will. Im dritten Kapitel hatten wir gezeigt, dass die Urimpression bei einem Wahrnehmungsablauf in einem *Jetzt* (*Zeitpunkt*) geschieht, wo die leere Retention und die leere Protention (also die Leerintentionen) in der Struktur der Temporalisierung (*temporalisation*) der Wahrnehmung wohnen. Mit der Struktur dieser Temporalisierung (bzw. der Spatialisierung: *spatialisation*) ist die Einheit des intentionallen Sinns bei Husserl begründet worden. Wir hatten gezeigt, dass Richir genau diese Konstellation der Privilegierung des *Jetzt* als Gegenwart in

[5] Cf. Richir, *op. cit.,* 2000a, S. 478.

[6] Cf. Richir, *op. cit.,* 2017, S. 88.

Frage stellt. Doch warum stellt er diese Struktur der Temporalisierung in Frage? Weil der intentionale Gehalt (Erscheinung) dabei in der Temporalisierung der Gegenwart (sprich in der Gegenwart des Bewusstseins) erscheint. Das heißt, dass diese Erscheinung als eine Erscheinung von einem Erscheinenden in der Erfassung des Bewusstseins erscheint. Es ist gerade diese Gegenwart des Bewusstseins bei der Erfassung des Phänomens, die Richir bestreitet. Deshalb will er den Zeitpunkt (Gegenwart oder Jetztpunkt) bei Husserl, welcher mit retentionalem und protentionalem intentionalen Sinn versehen wird, – all das nennt Richir Temporalisierung – mit einer neuen Temporalisierung ersetzen. Diese neue Temporalisierung nennt er Proto-Temporalisierung. Sie ist ein tieferer transzendentaler Horizont der „Zeit", der jegliche Voraussetzung der Zeit bzw. der Gegenwart außer Kraft setzt – also die hyperbolische phänomenologische Epoché. Die Proto-Temporalisierung (diese geht Hand in Hand mit der Proto-Spatialisierung) liegt außerhalb jeglicher Ontologie. Sie bestreitet auch die (ontologische) Ekstase, die man vielleicht in Heideggers Befindlichkeitslehre findet. Sie ist deshalb proto-ontologisch, zugleich eine transzendentale Vergangenheit (*immemorial*) – also keine Gewesenheit der Befindlichkeit – als auch eine transzendentale Zukunft (*immature*) – und keine Zukunft (noch die Gegenwart) der Stimmung im Sinne Heideggers –, wie wir schon im zweitenn Kapitel in Bezug auf die Leiblichkeit und im achten Kapitel in Bezug auf die Affektivität festgestellt haben.

Womit können wir solche eine Proto-Temporalisierung also vergleichen? Richir vergleicht diesen „Zeithorizont" mit dem „Augenblick" (in Grieschisch *ἐξαίφνης*: das „ἐξ" bezeichnet „außerhalb von" oder „abseits" und „αίφνης" bezeichnet „plötzlich", „unerwartet", „abrupt"; im Französischen *l'instantané*) aus Platons *Parmenides.* Auch wenn der „Augenblick" in anderen Texten Platons auftaucht, wird er erst im *Parmenides* im Rahmen der dritten Hypothese über das *Eine* problematisiert. Dieses Eines ist zugleich eines und vieles, zwischen Seienden (*t'eon, ta eonta*) und Nichtseienden (*mê eonta*), zwischen Veränderung und Beständigkeit, es schwingt zwischen „Entstehen" oder „Werden" und „Umkommen" oder „Untergehen" und so weiter. Dieser Abstand zwischen *ta eonta* und *mê eonta*, zwischen Bewegungslosigkeit und Bewegung etc. vollzieht sich im „Augenblick" als dem Augenblick eines Umschwungs (*revirement*) von einem Punkt zu einem anderen, ohne dass der Punkt verortbar wird. Dieser unverortbare (*᾿ὰτοπος*) „Augenblick" des Umschwungs – der nie in der Zeit liegt; der „Augenblick" bricht abrupt mit der Zeit – bewegt sich zwischen Bewegung und Ruhe und umgekehrt zwischen Ruhe und Bewegung; er führt diesen Umschwung des Einen von der Bewegung zur Ruhe und umgekehrt. Da er weder in der Zeit noch außerhalb der Zeit (Ewigkeit), weder die Bewegung noch die Ruhe ist, soll

der „Augenblick“ des Umschwungs oder der Schwingung in Richirs Phänomenologie in Bezug auf die *Χώρα* (Leiblichkeit) verstanden werden, die zwischen Sein und Werden liegt. In einem anderen Zusammenhang vergleicht Richir diesen platonischen „Augenblick“ mit dem cartesianischen „Augenblick“ (*instant*[7]). Aber der cartesianische „Augenblick“ sei ohne Vergangenheit und ohne Zukunft (Proto-Temporal) und werde als virtuell verstanden.

In der Schwingung (*clignotement*) wurzelt die hyperbolische phänomenologische Epoché. Richir verkompliziert die phänomenologische Schwingung, indem er sie zwischen dem platonischen „Augenblick“ (*l'instantané*) und dem cartesianischen „Augenblick“ (*l'instant*) verortet. Damit könnte man sagen, dass die plötzliche, abrupte, unerwartete Schwingung von der Bewegung zur Ruhe und von der Ruhe zur Bewegung (platonischer „Augenblick“) auf die ungreifbare Schwingung in der Proto-Temporalität (cartesianischer „Augenblick“) trifft. Der Umschwung von einer Schwingung zur anderen hat nicht das Ziel, zur Temporalität zu gelangen, da ein temporaler Augenblick nicht erreicht werden kann. Stattdessen dreht sich diese Schwingung wieder um. Der Vorgang geht so weiter und weiter – er ist also *plural*. Deshalb verbindet Richir die phänomenologische Schwingung mit der „Ewigkeit“. *Von großer Bedeutung ist hier die Idee, dass die hyperbolische phänomenologische Epoché die im Verständnis Husserls wichtige Annahme eines Zeitpunktes außer Kraft setzt und dafür die Schwingung in Kraft setzt.* Durch die Letzte wird der Pol der Bestimmtheit überwunden. Genau das macht diese neue Epoché aus: sie öffnet sich der phänomenologischen Schwingung.

Nun sind wir an den Punkt gekommen, wo wir die zwei Hauptkonsequenzen der hyperbolischen phänomenologischen Epoché in ihren Zusammenhang bringen müssen:

1) Sie hat erstens Konsequenzen für die „Welt“, die dem Leib die Leiblichkeit erschließt. Diese „Welt“ besteht nicht mehr aus Erscheinungen von *diesem* oder von *jenem* Erscheinenden. Vielmehr besteht sie aus dem *Schweben des Scheins.* Dieses Schweben bewegt sich zwischen Schein oder Erscheinen (*apparence*) und Erscheinung (*apparition*). Bei dem ersten hat der Schein nichts mit dem Schein der gestifteten wirklichen (réel) Welt zu tun. Vielmehr geht es um die unaufhörliche plurale Schwingung von einem Pol des Scheins (*apparences*) zu

[7] Für eine ausführliche Analyse siehe Marc Richir, *L'écart et le rien: conversations avec Sacha Carlson,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 2015, S. 157. Jedoch schreibt er dem cartesianischen „Augenblick“ eine Virtualität zu, da dieser eine Proto-Temporalität (wie die Ewigkeit) bezeichnet.

einem anderen Pol des Scheins. Diese Schwingung des Scheins in der Pluralität[8], in der Obskurität, in der Schwankung zwischen einem Auftreten und einem Verschwinden, in der Instabilität und jenseits jeglicher bestimmten Stiftung des intentionalen Sinns (*sens*) bezieht sich auf die Phänomene und nichts als die Phänomene (*phénomènes et rien que phénomènes)*, in denen sie erscheint. Da diese Phänomene, die dadurch erschlossen werden, keine Phänomene anderer Dinge der Welt sind, die schon vorhanden – also schon gestiftet – sind, sondern *nichts anderes als Phänomene* sind, gilt dieses *nichts anderes als Phänomen* als die „Welt", die dem Leib anhand der Leiblichkeit erschlossen ist. In einer zweiten Instanz des Schwebens schwingt der Schein in der Pluralität usw. in die Richtung der Erscheinung (*apparition*). Dies zeigt, dass die Schwingung zwischen Schein und Erscheinung in die intentionale Struktur verfallen könnte (Potentialität), wo die Erscheinung nun diesen oder jenen schon gestifteten intentionalen Sinn erfüllt. Sonst bleibt das, was für die Leiblichkeit als Schein in den *Phänomenen als nichts als Phänomenen* erscheint, in der Instabilität, Flüchtigkeit, Schwankung und Obskurität abseits von jeglicher Erfassung der Doxa. Die *Phänomene als nichts als Phänomene* bezeugen laut Richir in der phänomenologischen Schwankung die phänomenologische Reduktion im wahrsten Sinne des Wortes und erfüllen damit den Anspruch seiner transzendentalen Phänomenologie. Hier zeigt sich die intrinsische Verbindung, aber auch die methodische Unterscheidung zwischen Epoché und Reduktion. Während die Epoché als Methode der Aussetzung einen Horizont entfaltet, greift die Reduktion das auf, was entfaltet ist. Die Epoché eröffnet eine Dimension von Phänomenen. Die Reduzierung ergreift sie. Um dies mit Schnell auszudrücken und das Vokabular der Positivität zu verwenden:

> Die Epoché transzendiert die Positivität […], um zu enthüllen, was sie zum Schwingen bringt […]. Reduktion übernimmt oder nimmt die Positivität auf sich (was natürlich nicht die der „realen" Objektivität ist, sondern die des Phänomens), um genau die Jenseitssphäre des Phänomens hervorzuheben.[9]

[8] Mit „Pluralität" meinen wir, dass die Schwingung ständig, unaufhörlich aber auch vielseitig ist. Vielseitig bedeutet, dass die Schwingung in viele Richtungen geht. Die Schwingung besteht z. B. nicht nur zwischen den Phänomenen, sondern auch zwischen den Phänomenen und dem Nichtsprachlichen (dem *hors langage*) oder zwischen dem Phänomenologischen und der Transzendenz, zwischen dem Phänomenologischen und dem Symbolischen, wie wir sowohl in unserem vierten, als auch im sechsten Kapitel festgestellt haben. Wir werden später noch einmal auf diese Schwingungen zurückkommen.

[9] Alexander Schnell, *À propos du „phenomene" et de la „phenomenalsation" chez Marc Richir*, in: Ivan Fazakas, Karel Novotný, Alexander Schnell (Hrsg.), Méthode, Architectonique et Métaphysique chez Marc Richir, ohne Ort: Karolinum Press 2019a, S. 18: „l'époché transcende la positivité […] afin de faire apparaitre ce qui la fait vibrer […] la réduction

So ist die Differenzierung der beiden Begriffe methodisch. Jedoch kann laut Richir erst in diesem Zusammenhang die Sache selbst der Phänomenologie, das worum es dabei eigentlich geht, verstanden werden.

2) Die hyperbolische phänomenologische Epoché hat nicht nur Konsequenzen für die „Welt“, die die Leiblichkeit erschließt, sondern auch für den Leib (oder besser ausgedrückt, für das leibliche Selbst). Diese Epoché schließt durch die phänomenologische Schwingung (Reflexivität), die in ihr verankert ist, aus, dass der Leib (Selbst) sich etabliert. Noch einmal zur Verdeutlichung: Die Schwingung bedeutet für Richir die Reflexivität und bei *jeder Schwingung* – im zweiten Teil dieses Kapitels wird es sich um die Reflexivität des Sprachlichen handeln, dort wird es auch um das leibliche Selbst gehen – *ist der Leib beteiligt*. Im vierten Kapitel haben wir die These der Reflexivität des leiblichen Selbst vertreten, durch die sich dieses Selbst nicht etablieren kann. Dies hat eine Konsequenz für das leibliche Selbst: Es wird *anonym*. In dieser Hinsicht stimmt Richir mit Patočkas Untersuchung der Möglichkeit einer *a-subjektiven Phänomenologie* überein, indem er im Sinne einer *anonymen phänomenologischen Subjektivität* argumentiert. Dadurch richtet sich seine Beschreibung der Subjektivierung des phänomenologischen Feldes durch die „Immanentisierung des Erlebnisses“ deshalb als Kritik gegen Husserl, Michel Henri und Heidegger. Auch in Bezug auf das Erlebnis gibt es eine Folge: mit der Reflexivität des leiblichen Selbst argumentiert Richir gegen die reine Gegebenheit des Erlebnisses im Bereich der *Cogitatio*, d. h. gegen die Einsperrung des Erlebnisses in der Subjektivität.[10] Somit entgeht auch dem leiblichen Selbst das Phänomen. Das bedeutet: Nichts von dem, was als Schein (*apparence*) im Phänomen gilt, kann auf das Selbst – sei dieses Selbst als die transzendentale Subjektivität (Husserl) oder als Dasein (Heidegger) verstanden – zurückgeführt werden. Das Phänomen läuft immer *vor sich* her und ist zugleich *hinter sich* und rennt auf sich selbst zu. Somit entgeht auch dem leiblichen Selbst das Phänomen. Genau das haben wir im vierten Kapitel als die *Unmöglichkeit des Selbst* herausgearbeitet, das in der Reflexivität seine *Ohnmacht* (Heidegger) erfährt. Richirs Verständnis des leiblichen Selbst ist deshalb radikaler als das denkende Selbst (cogito) des hyperbolischen Zweifels von Descartes. Während bei Descartes das Denken das denkende Selbst im Denken und im Sein – wir verstehen dies als eine Zusammenstellung – etabliert, ist dies

assume ou prend sur elle la positivité (qui, bien entendu, n’est pas celle de l’objectivité „real“ mais du phénomène), pour mettre en évidence, précisément, la sphère de l’en-deca du phénomène“.

[10] Wir werden später die Herausforderung dieser Intution für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes herausarbeiten.

beim reflexiven leiblichen Selbst anders: es bleibt *unmöglich.* Das Denken etabliert nicht das Sein des leiblichen Selbst, sondern nur seine Reflexivität, seine Schwankung, seine Anonymität und vor allem seine *Unmöglichkeit*. Die hyperbolische, phänomenologische Epoché deckt diese Zusammenstellung des Denkens und des Seins im Selbst auf und ordnet sie als ein ontologisches Simulacrum ein. Was ist dann also mit dem ontologischen Simulacrum gemeint?

Die oben gestellte Frage gibt uns Anlass, eine dritte Konsequenz der hyperbolischen phänomenologischen Epoché hinzuzufügen. Die hyperbolische phänomenologische Epoché, welche in der phänomenologischen Schwingung wurzelt, vermag es, die Illusion des ontologischen Simulacrums aufzudecken. Aber die Frage bleibt, wie diese Aufdeckung der dem ontologischen Simulacrum entsprechenden Illusion durch die hyperbolische phänomenologische Epoché geleistet wird. Vielleicht müssen wir um diese Frage zu beantworten mit Richirs Verständnis vom phänomenologischen Simulacrum anfangen, welches wir im zweiten Kapitel unserer Arbeit bereits rekonstruiert haben: das ontologische Simulacrum erscheint genauso wie ein Phänomen. Deshalb haben wir Richirs Begriff *apparence* sowohl mit Schein als auch mit Erscheinen übersetzt. Das ontologische *Simulacrum* zeigt sich wie ein Erscheinen und ein Schein (*apparance*) in dem Erscheinenden (*l'apparaissant*). In dem Erscheinen bzw. Schein (*apparence*) hat dieses Erscheinen oder der Schein seinen Ursprung. Aber was bedeutet dieser Ursprung? Er ist das „Erscheinen/Schein (*apparance*), in dem die Erscheinung (*apparition*) des Erscheinens (*apparence*) sein Erscheinen hat".[11] Die eigene Erscheinung (Selbsterscheinung) erscheint also im Erscheinen. Richir präzisiert: „Das ontologische Simulacrum kann nur ein Erscheinen der Erscheinung des Erscheinens sein – wenn man will, der Mythos, dass das Erscheinen sich selbst aus seiner eigenen Erscheinung herstellt"[12]. In *Méditations phénoménologiques* schreibt Richir: „Das ontologische Simulacrum […] wird mit dem Schein gegeben, dieser Schein des Erscheinens des gleichen Scheins als reinem und schlichtem Schein zu sein."[13] All das drückt die Selbst-Apperzeption oder die Selbsterscheinung des Erscheinens oder des Scheins aus. Der philosophische (also metaphysische) Gott wäre in diesem Fall eine gute Bezeugung

---

[11] Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles: Ousia 1981a, S. 95: „apparence en laquelle prend apparence l'apparition de l'apparence". In dem Erscheinen erscheint also die eigene Erscheinung.

[12] *Ibid.,* S. 61: „le simulacre ontologique ne peut être qu'apparence de l'apparition de l'apparence – si l'on veut, le mythe que l'apparence se fabrique de sa propre apparition".

[13] Marc Richir, *op. cit.,* 2017, S. 32: „le simulacre ontologique […] se donne avec l'apparence d'être cette apparence de l'apparaitre de cette même apparence en tant que pure et simple apparence".

dieses ontologischen Simulacrums, da jegliche prädikative Durchführung dieses Gottes wiederum zum Subjekt Gott führt und umgekehrt. Er ist derjenige, der mit sich selbst übereinstimmt – er erscheint sich selbst, genauso wie sich das cartesianische *cogito* denkt. Die Frage bleibt aber noch unbeantwortet, wie die Selbst-Apperzeption oder die Selbsterscheinung des Erscheinens als eine transzendentale Illusion des ontologischen *Simulacrums* zu verstehen ist.

Bevor wir diese Frage beantworten machen wir eine wichtige Anmerkung: bei dem *Simulacrum* haben wir es sicherlich mit dem ontologischen Argument zu tun, welches immer ein Sein voraussetzt oder legitimiert. Aber für Richir handelt es sich bei dem Phänomen nicht um das *Sein*, da dieses *Letztere* einfach mit *Schein* übersetzt werden kann. Das Phänomen hat im Gegensatz dazu sowohl mit einem Nichtgegebenen (*inapparent*) als auch mit einem Nichtsein (*non-être*) zu tun. Es ist also die Aufgabe der *neuen* Epoché im Sinne Richirs, die implizite Illusion im ontologischen *Simulacrum* und das darin implizierte ontologische Argument aufzudecken.

Um nun zurück auf die behandelte Frage zu kommen und sie zu beantworten, beziehen wir uns auf Richirs *Méditations phénoménologiques*. Richir unterscheidet zwischen Phänomenalität oder Phänomenalisierung – sie ist das, was das Phänomen erscheinen lässt – und Phänomenen. Die erste ist das, auf dessen Grundlage das Phänomen erscheint. Sie ermöglicht durch ihre vielseitige Schwingung und Reflexivität das Erscheinen der Phänomene als Erscheinen, da das Phänomen ohne sie nicht erscheinen kann. Mit Phänomen beschreibt das, was *in* einem Phänomen *wirklich* erscheint. Die transzendentale Illusion des ontologischen *Simulacrum* entsteht dadurch, dass die Phänomenalisierung im Phänomen selbst absorbiert[14] wird. Die Bewegung von einem zum anderen geschieht also heimlich. Die Selbsterscheinung des Erscheinens oder Scheins (*apparence*) wird zugleich als die Phänomenalisierung desselben verstanden. Beides wird in einen Topf geworfen. Dies ist der Grund, warum Gott das ontologische *Simulacrum* bezeugt, da jegliche prädikative Durchführung dieses Gottes wiederum zum Subjekt Gott führt und umgekehrt. Auch aus dem gleichen Grund wird der cartesianische Zweifel[15] als ein Beispiel des ontologischen Simulacrums verstanden, da das Selbst sich selbst als *Phänomen* im Cogito *erscheint* und *phänomenalisiert.* Die Phänomenalisierung wird selbst zum Erscheinen des Erscheinens in

[14] Cf. *Ibid.,* S. 98 f.

[15] Cf. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Richir,* Thèse de Doctorat, Université catholique de Louvain 2014, S. 473.

seiner Erscheinung umgewandelt. Genau dies fasst die Bedeutung von *Simulacrum* zusammen: Das *Simulacrum* präsentiert sich als Erscheinen der Erscheinung von sich selbst, wobei dasselbe Erscheinen der Ort der Phänomenalität aller Erscheinenden ist.[16] Wenn Richir also in der Vorbemerkung seiner *Phénoménologie en Esquisse* schreibt: „Die Phänomenalisierung ist weder mit dem Erscheinen noch mit der Erscheinung in dem Erscheinenden zu verwechseln“,[17] dann ist es eine Warnung vor dieser Übereinstimmung des Selbst mit sich selbst, wodurch sich das ontologische Simulacrum zeigt; eine Warnung vor der Absorbierung der Phänomenalität im Phänomen. Zwischen den beiden muss es einen *originären Abstand* geben. Wir wissen durch unsere Arbeit schon, dass dieser Abstand immer Hand in Hand mit der Schwingung, also der Reflexivität geht und somit den Überschuss der Erfahrung ermöglicht.

Ferner zeigt die hyperbolische phänomenologische Epoché also – wir haben das schon in Bezug auf das ontologische Simulacrum gesagt – dass das Selbst dann in der Erscheinung seiner Faktizität zum Ursprung aller Erscheinenden bzw. allen Scheins wird. Diese Erscheinung des Selbst als Erscheinen oder Schein wird zugleich zu dem, was *alle* anderen Phänomene (Erscheinen/Schein) legitimiert. Solch ein Schluss ist nur durch eine heimliche Zusammenstellung des Selbst und des Phänomens, durch das Werfen von Selbst und Phänomen in einen Topf möglich. Aus dem obigen Zusammenhang heraus verweist dies auf das Zusammenwerfen von Phänomenalisierung und Phänomen. Aber in Bezug auf Richirs Kritik der Immanentisierung des Erlebnisses erscheint das cogito als das Erscheinen in der Erscheinung seines Erscheinens: als Selbsterscheinung, die aber letztendlich vom ontologischen *Simulacrum* gefangen wird. Diese Immanentisierung der Erlebnisse in der Sphäre der Subjektivität ist wie eine transzendentale Illusion zu betrachten. Die Erlebnisse sind in der Schwankung oder in der Reflexivität des Leibes nicht gegeben (*non donné*). Vielmehr aber sind sie da anhand ihrer Nichtgegebenheit, d. h. Anonymität, *ohne Ipse*.

Da das Erscheinen in der Erscheinung des Erscheinens wie ein Phänomen erscheint, ist es schwierig, das im *Simulacrum* gegebene illusionäre Moment vom Phänomen zu lösen. *So verstanden kann das ontologische Simulacrum auch mit einem Phänomen verwechselt werden, ohne dass wir wissen, dass es sich nur um eine Illusion handelt.* Denn das Simulacrum ist jenes Phänomen – genau hierin besteht

[16] Cf. Richir, *op. cit.*, 2017, S. 99.

[17] Richir, *op. cit.*, 2000a, S. 23: „la phenomenalisation ne se confond pas avec l'apparaitre (Erscheinen), ni avec le jeu de l'apparition (Erscheinung) dans l'apparaissant (Erscheinende)“.

die Illusion –, das an seiner Geburt beteiligt ist. Das sogenannte Phänomen (Illusion) wird zum Absolutum und zur Quelle aller Phänomene. Die hyperbolische phänomenologische Epoché als Methode zur Aufdeckung dieser heimlichen Illusion im *Simulacrum* entdeckt zu haben, ist Richirs Verdienst. Sie deckt aber nicht nur die Illusion auf, die mit dem ontologischen *Simulacrum* zusammenhängt. Als Epoché soll sie auch das *Simulacrum* aussetzen, wobei Aussetzen nicht die Eliminierung desselben bedeutet. Denn das wäre laut Richir unmöglich. *Wenn diese hyperbolische phänomenologische Epoché das Simulacrum aussetzen soll, dann hat sie nichts anderes zum Ziel, als dass die Grundlage der Phänomenologie (die Leiblichkeit) dem leiblichen, reflexiven, anonymen Selbst die Phänomene und nichts anderes als Phänomene erschließt.*

Bevor wir auf die ursprüngliche Frage unserer Arbeit zurückkommen, die wir ganz am Anfang gestellt haben, – nämlich: Wenn die Leiblichkeit einen Zugang bzw. Bezug zur Welt ermöglicht und der Leib das phänomenale Erlebnis einzelner Leiber bezeugt, in welchem Zusammenhang können wir diesen „Zugang bzw. Bezug zur Welt“ dann verstehen? – wollen wir hierzu zwei wichtige Anmerkungen machen. Erstens fällt auf, dass Richirs Neugründung der phänomenologischen Methode in einer Metaphysik zu wurzeln scheint. Wir haben gerade gesehen, wie diese Metaphysik bei Descartes („Denken“ oder „der Geist und das Sein“ oder „die Essenz der Materie“) und Platons *Parmenides* (der Gründer der Ontologie) ihren Ursprung nimmt. Die Ideenlehre bei Parmenides und der Platonische „Augenblick“ zwischen Sein und Nichtsein, Bewegung und Ruhe, der cartesianische „Augenblick“, welchen Richir durch die Eigenschaften prototemporal, nach Ewigkeit strebend, virtuell qualifiziert, belegen unsere Behauptung einer Metaphysik bei Richir. Dazu kommt eine andere Qualifikation für die hyperbolische Epoché. Wenn man sich fragt, wie solch eine hyperbolische Epoché durchzuführen ist, so entsteht der Eindruck, dass die Durchführung durch die Selbstüberlistung des Bewusstseins (des Geistes) geschieht. Es ist als ob nichts was in dieser Epoché passiert, dem Sein oder Nichtsein entsprechen würde. Es ist eher wie eine Fiktion, wodurch das leibliche Selbst in einer Täuschung gefangen wird. Die Fiktion ähnelt dem Verhältnis des hyperbolischen Zweifels zwischen dem denkenden Selbst und der Intrige des *Genii magni* bei Descartes. Kann man Richirs ganzes Werk auf dieser Basis verstehen? Wie ist solch eine Fiktion zu verstehen? Das ist die erste der angekündigten zwei Anmerkungen. Die zweite ist: Zeitgleich mit dieser metaphysischen Fiktion entsteht die Frage der Aussetzung der Intentionalität. Das heißt, dass es so aussieht, als wäre eine Aussetzung der Intentionalität nur unter der Idee einer metaphysischen Fiktion möglich. Denn wie können wir uns wirklich eine Beziehung zur Welt vorstellen, in der die Intentionalität als „irreführend“ erscheint? Irreführend, weil sie uns zum Sein führt.

Richir hat gezeigt, dass das Eingreifen der intentionalen Struktur in die *Phantasia* das Phänomen verformt und überformt, sei es durch die Imagination oder in der Wahrnehmung (symbolischen Institution). Ist es nicht vielleicht möglich, eine Situation zu haben, in der die Phänomene nur über intentionale Objekte gegeben werden können, ohne diese zu verformen? Ist Richirs Forderung nach einer aktiven, nicht spiegelähnlichen und nicht passiven Mimesis von innen nicht eine zu große Forderung für den Modus des Erlebnisses mancher Phänomene? Hat die Aussetzung der Intentionalität also eine allgemeine Gültigkeit? Hat die hyperbolische phänomenologische Epoché auch eine allgemeine Gültigkeit? Gilt sie dann als eine allgemeine Haltung eines Denkers oder muss sie auch beim Erlebnis mancher Phänomene oder im Alltag geleistet werden? Hierbei denken wir in Bezug auf Erlebnisse *einzig und allein* an die Praxis *des Interpretierens der Musik* oder der Aufführungen davon, wobei das Werk eines Komponisten interpretiert wird, damit die Seele der Musik weiterleben kann, wie der Komponist sie anhand seines Leibes im System der Kodifizierung zum Ausdruck gebracht hat. Wir werden zu dieser Frage im letzten Abschnitt dieser Arbeit kommen.

9.3 Welterschließung anhand des Leibes und der Leiblichkeit als Sinneröffnung: Überschuss des Leibes und der Leiblichkeit im Überschuss des Sprachlichen

Nun wollen wir auf die Frage zurückkommen, die wir am Anfang unserer Arbeit gestellt haben: Wenn die Leiblichkeit einen Zugang bzw. Bezug zur Welt ermöglicht und der Leib das phänomenale Erlebnis einzelner Leiber bezeugt, in welchem Zusammenhang können wir diesen „Zugang bzw. Bezug zur Welt" dann verstehen? Der Bezug zur Welt geschieht, um es noch einmal zu wiederholen, nicht nur zwischen *Sein* und *Haben* – man kann auch von einem Subjekt (Immanenz) und der Welt (physisch-kosmische Transzendenz) sprechen –, sondern geht darüber hinaus (*absolute Transzendenz*). Dieser Bezug geschieht im Hinblick auf einen Leib (*le corps vivant*), also ein leibhaftiges Erleben (*vivre incarné*) und wir haben in unserer Arbeit bereits „die unterschiedlichen klassischen Bestimmungen des leibhaftigen Erlebens"[18], um es mit Richir auszudrücken, behandelt. Einige dieser unterschiedlichen Bestimmungen des Leibes, also des leibhaftigen Erlebens, sind: die Affektivität, die Affektionen, das Denken, die *Phantasia*,

[18] Marc Richir, *Le corps*, Paris: Hatier 1993a, S. 10.: „Les différentes déterminations classiques du ‚vivre incarné'".

die Imagination, die „Perzeption", *Mimesis* usw. Wir haben auch durchgehend versucht, all dies im Kontext von Richirs Neugründung der Phänomenologie herauszuarbeiten. Dadurch vermochten wir es, die unterschiedliche Art und Weise des Zugangs zur Welt im Projekt Richirs zu erforschen. Unsere Untersuchung konnte dies aufdecken: sowohl der Zugang zur Welt anhand der *Leiblichkeit* als auch die Erlebnisse einzelner *Leiber* sind nichts anderes, als „Sinneröffnung", der aber nicht unbedingt ein theologisches Moment[19] zugrunde liegt. Um den Gehalt dieses Satzes zu präzisieren – denn dies ist die Hypothese, die wir bereits zu Beginn unserer Arbeit gemacht haben – gehen wir systematischer vor.

So lässt sich die Frage stellen, auf welchem Boden der Bezeugung diese schon angekündigte Hypothese nun als unsere These begründet werden könnte. Die angesagte Hypothese stützt sich auf zwei, im von Richir und Schnell übernommene, Gesichtspunkte: Erstens entwarf Richir selbst in *Le Corps* (auch, wenn dieses Büchlein keine große phänomenologische Bedeutung hat) die *Phänomenologie der Sprache* im engsten Zusammenhang mit der *Phänomenologie des Leibes und der der Leiblichkeit*. So wird der Leib als ein „sprachliches Phänomen"[20] dargestellt. Wie jedes phänomenologisch Erlebte „ist der *erlebte Leib* sowohl in seiner Gesamtheit, als auch in der Artikulierung seines Teils ein und die

[19] Als Beispiel sei hier der Menschwerdungscharakter des Logos genannt, wie wir im Johannesevangelium lesen: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns" (Joh. 1, 4). Hier sehen wir ein Echo der Menschwerdung Christi und Gottes Wort („én archè èn ho lògos": Johannes 1,1) und die Verbindung von „Fleisch" und Sinneröffnung (Logos). So könnte Richirs Verbindung von Leib und Sprachphänomen theologisch interpretiert werden, insbesondere in Bezug auf verschiedene Arten von Transzendenz (das Jenseits des Sprachlichen in der absoluten Transzendenz). Aber dieses theologische Moment ist nicht das Ziel, das wir hier verfolgen.

[20] Damit keine Verwirrung über den Gebrauch oder die Bedeutung des Begriffs des „Sprachlichen" entsteht, wollen wir ihn an dieser Stelle formell definieren: das Sprachliche wird von Richir als Phänomen im Plural verstanden. Mit Phänomenen des Sprachlichen bezieht sich Richir auf jene Phänomene, die nur in Bezug auf das Regime des Sinnes verstanden werden können, der sich bereits geöffnet hat und auch versucht, sich durch eine Stasis niederzulassen oder zu stabilisieren. Die Phänomene des Sprachlichen können sprachliche Ausdrücke enthalten oder nicht. So wird der Sinn im Phänomen des Sprachlichen artikuliert. Oder um es besser auszudrücken: das Sprachliche bezieht sich auf jene Phänomene, durch die der Sinn sich selbst sucht, um sich auszudrücken. Das Sprachliche liegt hinter einem linguistischen Ausdruck und sichert, dass ich das, was da vermittelt wird, verstehe. Genauso wie ein Phänomen des Sprachsystems nicht möglich ist, so gibt es keine Sprachwissenschaft des Sprachlichen. Cf. Marc Richir, *Des phénomènes du langage, in:* M.J. Cantista (Hrsg.), *Perspectivas o Sujeto et racionalidade*, Porto: Campo de Lettras 2006b, S. 95–107, hier S. 95.

Wesen des Sinns und des Phänomens (sprachliches Phänomen), in werdender Einheit mit dem Erleben sowohl des *Bewusstseins* als auch *des Unbewusstseins.*“[21] Bevor wir zum Kommentieren dieses Zitats übergehen, vermerken wir zunächst, dass wir bei der Analyse der phänomenologischen Erlebnisse eine Herausforderung für die Phänomenologie sehen: wie ist es möglich, Zugang zu Erlebnissen mit der Sprache zu verwirklichen, ohne das Wesen der Erlebnisse mit derselben (also mit der Sprache) zu verderben? Wissen wir überhaupt wovon wir reden, wenn wir dann über Erlebnisse sprechen? Denn Richir besteht darauf, dass eine phänomenologische Analyse – diese Analyse geht natürlich nicht ohne die Sprache – gelingen kann, sofern sie *in einem Erlebnis* den unbestimmten *Überschuss des Erlebens* (*vivre* im Gegensatz zu Tod: *mort*) im Hinblick auf ein *Erlebnis* (*vécu*) bewahrt. Damit ist die Unbestimmtheit des *Phänomens des Sprachlichen* gemeint. Wie kann der erlebte Leib (*le corps vecu*) dann in einem *Erlebnis* – sprich *in einem Phänomen* – diesen Überschuss des Erlebens bezeugen, welches ein Erleben der Sprache ist? Mit anderen Worten, was sagen uns der Leib und die Leiblichkeit über das Erleben des Erlebnisses? Und worum geht es beim Erleben vom Erlebnis? Was erschließt dieses Erleben vom Erlebnis für uns?

Wir sehen, diese letzten Fragen benötigen noch eine Abklärung dessen, was Richir mit Erlebnis meint; wir werden zunächst auf diese Frage eingehen, bevor wir uns den oben gennanten zwei Grundeinsichten widmen, die von Richir und Schnell stammen. Wenn Richir vom Erlebnis (*vécu*) spricht, so spricht er vom Phänomen. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass das *Phänomen und nichts anderes als das Phänomen* das Ergebnis der phänomenologischen hyperbolischen Epoché ist. Nun stellt Richir jedes Phänomen mit *Sinn* gleich und fasst es als *Phänomen des Sprachlichen* auf. Diese Gleichstellung ist überall in allen seinen Werken verbreitet. In *Sens et paroles: pour une approche phénoménologique du langage* versteht Richir das Phänomen als einen Rythmus, wo „etwas“ sich in die Richtung des Sinns erstreckt, der zu machen ist.[22] In *Méditations phénoménologiques* übersetzt er Heideggers Begriff von Faktizität mit Phänomen: „jede Faktizität ist ein Sprachphänomen.“[23] In *Phénomènes, temps et êtres* heißt es:

[21] Richir, *op. cit.,* 1993a, S. 72: „le corps vécu est lui aussi, tant dans sa globalité que dans l’articulation de ses parties, un et des êtres de sens et de Langage, en union naissante avec le vivre à la fois de la conscience et de l’inconscience“.

[22] Cf. Marc Richir, *Sens et paroles: pour une approche phénoménologique du langage,* in: Ghislaine Florival, Etudes d’Anthropologie philosophique IV: Figures de la Rationalité, Paris: Vrin 1991c, S. 228–246, hier S. 242.

[23] Richir, *op. cit.,* 2017, S. 101: „toute facticité est phénomène de langage“.

„Das Sprachliche erscheint als ein spezifisches phänomenologisches Feld von Phänomenen – die Sprachphänomene.“[24] In *Le corps* schreibt er:

> Auf diese Weise, wenn alles *ein Sinn des Sprachlichen* (Zeit die sich selbst macht) ist, bevor es zum *ausgedrückten Sinn* in der einen oder anderen bestimmten (gestifteten) Sprache – zum Beispiel Französisch oder Chinesisch – wird, so ist *jedes Erlebnis vor allem ein Wesen des Sinns und damit des Sprachlichen,* über seine Identifikation in dieser oder in jener Sprache hinaus[25].

Die Gleichstellung vom Phänomen mit Sinn[26] (*sens*) und mit Sprachphänomenen (*phénomènes de langage*) oder mit dem Sprachlichen (*langage*) – wir werden noch zu einer genaueren Erklärung kommen – kann so verstanden werden, dass für Richir der Sinn das Wesen, die Essenz jeglichen Erlebnisses ist. Sinn ist das, was mir beim Erleben eines Erlebnisses (Phänomen) erschlossen wird. So klingt es, als wäre damit alles erledigt. Aber so einfach ist es doch nicht, sobald wir merken, dass es dabei nicht nur den Sinn des Sprachlichen (*langage*), sondern auch einen ausgedrückten Sinn in dieser oder jener bestimmten gestifteten Sprache oder Sprachsystem[27] (*langue*) gibt. Deshalb muss hier Rücksicht auf den Unterschied zwischen „*Langage*“ und „*Langue*“ genommen werden. Während „*Langage*“ auf eine Art von Phänomenalität verweist, beschränkt sich „*langue*“ auf ein Sprachsystem, wie die *Stiftung des Seins* in einer Sprache (z. B. Deutsch, Französisch, Igbo usw.).

Kommen wir nun auf das von Richir oben angeführte Zitat über den erlebten Leib zurück und damit auf den ersten der angekündigten grundlegenden Gesichtspunkte, so erweist sich der erlebte Leib als ein Wesen des Sinns und des

---

[24] Marc Richir, *Phénomènes Temps et Etres. Ontologie et Phénomènologie*, Grenoble: Editions Jérôme Million 1987, S. 293.: „le langage paraît comme un champ phénoménologique spécifique de phénomènes – les phénomènes de langage“.

[25] Richir, *op. cit.,* 1993a, S. 72: „Par-là, si tout est *sens de langage* (temps se faisant) avant que d‘être *sens énoncé* dans telle ou telle langue déterminée (institué) – par exemple le français ou le chinois –, tout vécu, par-delà son identification dans telle ou telle langue, est tout d’abord un être de sens et donc de langage“. [Kursivschrift im Original von Marc Richir].

[26] Wir haben schon darauf hingewiesen, dass der Sinn sich innerhalb der Phänomene des Sprachlichen artikuliert und von dort aus versucht, sich zu stabilisieren.

[27] Damit keine Verwirrung über den Gebrauch dieses Begriffs bei Richir entsteht, definieren wir ihn noch einmal, wie bereits im vorigen Kapitel: ein Sprachsystem (*langue*) verweist auf die Einheit der Sprache, die sich in ihren linguistischen Zeichen und ihrer Fähigkeit zeigt, uns zu einem Sachverhalt, einer gewissen Bestimmung von Dingen, von intentionalen Objekten zu führen. Es sagt uns, dass dieser Sinn daher bereits in einem solchen System der linguistischen Einheit symbolisch erfasst (gestiftet) ist. Während die Phänomene des Sprachlichen möglich sind, gibt es jedoch keine Phänomene des Sprachsystems.

Phänomens – ein Sinn (das Sprachliche als *langage*), der aber mit dem Sprachsystem als *langue* zusammenhängt. Jedoch berührt Richir eine dritte Dimension, die mit diesem hier gemeinten Sinn zusammenhängt. Diese bemerkt man da, wo Richir *dem Wesen des Sinns* und des Phänomens aus dem erlebten Leib ein *bewusstes und ein unbewusstes Erleben* zuschreibt. Mit anderen Worten artikuliert sich der Sinn im phänomenologischen Subjekt. Jedoch entgeht diesem Subjekt auch der Sinn. Wir können das so verstehen, dass sich der Sinn des erlebten Leibes zwischen dem Sprachlichen (*le langage*) und dem *Jenseits des Sprachlichen* – oder dem Nichtsprachlichen – (*le hors langage*) artikuliert. Wenn Richir von dem spricht, was diesem phänomenologischen Selbst (Leib) entgeht, so ist damit gemeint, dass das leibliche, phänomenologische Selbst selbst im Gegensatz zur Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der Philosophie des Geistes nicht transparent ist. Wir werden später noch dazu kommen. Das heißt nicht, dass dieses Selbst kein Bewusstsein hat. Aber es wird nicht im Bewusstsein gefangen und bestimmt, da es sich selbst auch transzendiert. Der schon angekündigte Überschuss des Erlebnisses in dem Erlebnis wird in dieser Beschreibung des Selbst sichtbar. Es ist also ein Selbst, in dem der Sinn als ein Enigma erscheint, wobei das Enigma auch auf das Enigma des leibhaftigen Lebens (*le vivre incarné*) hinweist. Was ist also das Leben, wenn nicht ein Rätsel? Dies bedeutet, dass es beim leiblichen Selbst immer einen Überschuss gibt: „Es steckt immer mehr in ihm als das, was wir spontan an Worten und Sprachstrukturen erkennen.“[28] Es zeichnet sich ab, dass der erlebte Leib, das phänomenologische Selbst als leibhaftiges Leben den Überschuss des Erlebens eines Erlebnisses im Hinblick auf das Rätsel des Sinns bezeugen kann.

Zusammenfassend bewegt sich der Sinn in diesen drei Dimensionen („das Sprachliche“, „das Sprachsystem“, „das Jenseits des Sprachlichen“: *le langage, la langue, le hors langage*), wozu wir noch kommen werden. Genau diese Dimensionen zeichnen das Enigma nicht nur des leiblichen Selbst sondern auch *das Enigma des Sinns* aus.

Den zweiten grundlegenden Gesichtspunkt verschafft uns Schnell, wenn er schreibt: „Dieser ‚sich machende Sinn‘ […] vollzieht sich nicht in einer abgründigen Leere, sondern in einer absoluten Urform jeglicher Räumlichkeit […] die

[28] Richir, *op. cit.*, 1993a, S. 72.: „il y a toujours plus en lui que ce que, spontanément, depuis les mots et les structures de la langue, nous y reconnaissons“.

Richir mit der platonischen ‚Chora' gleichsetzt."[29] Während das oben diskutierte Zitat Richirs vom *Sinn des erlebten Leibes,* also dem Sinn des leibhaftigen Lebens spricht, geht das zweite vom *Sinn der Chora, also der Leiblichkeit* (im Sinne der Welteröffnung) aus, sodass man hier ab sofort von Leib und Leiblichkeit in Bezug auf Sinn ausgehen kann. Diese zwei Gesichtspunkte, einerseits im Blick auf ein „sprachliches Phänomen" und andererseits im Blick auf „einen sich machenden Sinn" erlauben uns, breitere Dimensionen des Sinns zu untersuchen, welche Husserls genetische Phänomenologie über die Stiftung hinaustreibt oder besser gesagt sie radikalisiert. Ist die Leiblichkeit als eine welteröffnende Instanz oder eine theoretische Intuition für die Erschließung der Welt zu verstehen, so können wir auf die Frage eingehen: „Was für einen Sinn eröffnet uns die Leiblichkeit?" Wie wir gesehen haben, wird uns keine direkte Antwort gegeben, da dieser Sinn sich in unterschiedlichen Schichten bewegt: zwischen der gesättigten und bestimmten Dimension der Kultur (*la langue*), der unbestimmten Dimension des unbestimmten Gehalts der Leiblichkeit (*langage*) und der bewusstseinstranszendierenden Dimension des Jenseits des Sprachlichen (*hors langage*), die mit dem Sprachlichen Hand in Hand geht. Die Bewegung findet primär 1) zwischen dem Sprachlichen oder Phänomenologischen (*langage*) und dem Symbolischen (*langue*) und 2) zwischen dem Sprachlichen (*le langage*) und dem Jenseits des Sprachlichen (*hors langage*) statt. Wenn Richir schon in *Phénomènes, temps et êtres* ankündigt, dass das Sprachphänomen „seinen eigenen Zusammenhalt"[30] hat, so könnten wir sagen, dass der Sinn, welchen uns die Leiblichkeit erschließt, als Sprachphänomen diesen Zusammenhalt in den oben erwähnten Schichten findet. Wie soll man aber diese Sinnschichten verstehen?

Um auf die oben gestellte Frage einzugehen, muss gesagt werden, dass die sogenannten Schichten keine Hierarchie bilden, sodass man von einer zur anderen springen könnte. Das wäre eine metaphysische Bewegung von einem Sein zu einem anderen Sein. In der Einleitung von *Fragments phénoménologiques sur*

---

[29] Alexander Schnell, *Leib und Leiblichkeit bei M. Merleau Ponty und M. Richir*, in: Michael Staudigl (Hrsg.), Gelebter Leib, verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012b, S. 73–97, hier S. 87: „Ce ‚sens se faisant', cette articulation des Wesen schématiques (et ‚corporels') ne s'accomplit pas dans un vide abyssal, mais dans une forme résolument originelle à l'intérieur de chaque spatialié (dont ‚l'espace' ne peut être déduit que de manière abstraite) que Richir met au même rang que la Chora platonicienne".

[30] Richir, *op. cit.,* 1987. S. 293.: „cohésion propre".

le temps et l'espace kündigt Richir sogar an, dass alle Hierarchien der Hypostasen,[31] wie dies zum Beispiel bei Plotin der Fall war, ausgeschaltet werden sollen. Wir bewegen uns auch nicht in diesen Schichten, wie man sich die von einer Ursache zu einer Wirkung bewegt. Die Schichten sind auch nicht wie eine archäologische Struktur zu erklären. Die Schichten des Sprachlichen bestehen aus unerschöpflichen Bewegungen *von* den vorintentionalen und nicht objektbezogenen phänomenologischen Schichten der *Phantasia zu* den objektbezogenen Schichten, die Vollständigkeit erfordern, wobei diese durch eine architektonische Umsetzung erreicht wird. Die Bewegung *von…zu* wird durch den *originären Abstand* ermöglicht. Dies ist eine Taktik von Richir, um Metaphysik in Architektonik umzuwandeln.[32] Richir versteht seine Phänomenologie als „Kehrseite der Metaphysik" und versucht ein philosophisches System aufzubauen, das niemals geschlossen werden kann. Vielmehr eröffnet es immer ein unerschöpfliches Feld der Fragestellungen, der Untersuchung und der Arbeit. Die gerade eben erwähnte Kehrseite, die als unbestimmt gilt – diese ist die Phänomenologie – kann zu Recht nicht ohne Abhängigkeit auskommen. Mit Abhängigkeit ist gemeint, dass das phänomenologische Feld vom symbolischen Feld der Metaphysik unterstützt[33] wird. Ohne das Metaphysische (dieses ist wie gesagt symbolisch) wäre das Phänomenologische nicht möglich. In diesem Zusammenhang kommentieren Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi diese Idee und deuten darauf hin, dass das Wort „Kehrseite" auf das „Unbestimmt-Unbegrenzte (*Apeiron*)" verweist. Das Unbestimmt-Unbegrenzte sei „bei Platon in seiner […] Unselbstständigkeit wesenhaft auf die Bestimmung und die Grenze (*Peras*) angewiesen"[34]. Bei Plotin sei das Unbestimmt-Unbegrenzte eine Dimension des *Einen*, dem es untergeordnet bleibe. Im Gegensatz zu Plotin wird dieses Unbestimmt-Unbegrenzte (*Apeiron*) bei Richir zum phänomenologischen Feld, aus dem alles Bestimmte, Begrenzte abgeleitet[35] werden kann. Deshalb stehen beide Felder (der Phänomenologie und der Metaphysik) in einem lebendigen Verhältnis *des originären Abstands* zueinander. Die phänomenologische und unbestimmte Schicht kann dann als Boden fungieren, aus dem das Symbolische und Bestimmte architektonisch umgesetzt werden kann. Wir können aber auch Zugang zum Symbolischen

[31] Cf. Marc Richir, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2006a, S. 11.

[32] Cf. *Ibid.*, S. 16.

[33] Cf. *Ibid.*, S. 11.

[34] Hans-Dieter Gondek & László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Berlin: Suhrkamp Verlag 2011, S. 78.

[35] Cf. *Ibid.*

haben, weil das Phänomenologische, das das Vorige in sich trägt, eine Lücke der Unbestimmtheit impliziert. Dabei brauchen wir nur eine Epoché zu leisten. Das heißt, damit Zugang zum Sprachlichen (*langage*) in einem Sprachsystem (*langue*) gewonnen werden kann, muss die s*ymbolische* Struktur des Sprachsystems durch eine hyperbolische phänomenologische Epoché ausgesetzt werden. Wir wiederholen, dass die Bewegung von einer Schicht zur anderen nicht wie ein Sprung ist. Jede Schicht ist in ständiger Schwingung, sozusagen durch eine tiefere Schicht geschüttelt, wodurch alle Schichten auf eine dynamischere Art und Weise schwingen. Auf diese Weise bleibt ein lebendiges Verhältnis zwischen den Schichten (das Phänomenologische und das Symbolische) des Sinns erhalten, in denen die genetische Phänomenologie von Richir entworfen wird. Es ist damit noch nicht abgeklärt, welche Konsequenz diese architektonischen Schichten (das Phänomenologische und das Symbolische) des Sprachlichen für Richirs Phänomenologie in Bezug auf andere philosophische Lehren über das Sprachliche haben. Sicherlich hat die strukturalistische Haltung hier einen epistemischen Vorteil. Sie ist gut geeignet, um das zu analysieren, was die symbolische Institution ausmacht. Sie kann uns auch einen Hinweis auf die allgegenwärtige Macht der symbolischen Institution der Sprache auf die menschliche Erfahrung geben. Aber ist es nicht wahr, dass diese allgegenwärtige Macht (Autonomisierung der Sprache im Gestell) das Wesentliche der menschlichen Erfahrung deformiert?

9.3.1 Die Schwierigkeiten der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen

Die Schilderung oben scheint uns stark darauf hinzudeuten, dass Richir sich – anhand der Art vielschichtiger aber auch lebendiger architektonischer Schichten, die durch ihre Schwingung und Offenheit zueinander gekennzeichnet ist – nicht nur von der Herangehensweise (was den Sinn angeht) des Strukturalismus, sondern auch vom Idealismus Platons und der Neuplatoniker und sicherlich später auch von Husserl usw. distanzieren konnte. All diese Ansätze haben laut Richir eines gemeinsam: die *logisch-eidetische Stiftung des Sprachlichen*[36] (*langage*). Aber das immer schwingende architektonische Bauwerk Richirs (über den Sinn) in seinen unterschiedlichen Dimensionen (als das *Sprachsystem, das Sprachliche*,

[36] Die logische eidetische Stiftung der Sprache impliziert, dass jede logische Proposition oder jedes ausgedrückte Wesen des Sprachlichen (*langage*) wahr oder falsch sein kann, je nachdem, ob es dem unveränderlichen Sein entspricht oder nicht.

und *das Jenseits des Sprachlichen*) erlaubt es ihm, sich von diesen oben erwähnten Strömungen zu distanzieren und seine eigene originelle Phänomenologie des Sprachlichen zu entwickeln. Dies geschieht also in einem polemischen Kontext, der sich bemüht auf solche oder ähnliche Fragen einzugehen, als etwa: Wie ist dies genau zu verstehen? Wie artikulieren sich Sinn, Denken, Gefühle, Ideen usw. in der Sprache? Was ist der Zusammenhang zwischen einem Sprachsystem und einer Idee eines Denkens? Die Idee will sich ausdrücken; aber hat nur eine einzige Möglichkeit: die Sprache? Was sind die Verhältnisse zwischen den beiden Dimensionen? Oder wie bildet sich überhaupt die Idee dieses Denkens? Am Ende werden wir zeigen, dass es eine besondere Art von Verhältnis zwischen dem Sprachsystem und dem Sprachlichen (Zickzack) und zwischen dem Sprachlichen und dem Jenseits des Sprachlichens eine andere Art von Beziehung gibt (die Reflexivität).

Um die oben gestellten Fragen zu beantworten, wollen wir systematisch bei der *logisch-eidetischen Stiftung* des Sprachlichen in *einem Sprachsystem* (*langue*) anfangen, dessen allgegenwärtige Kraft das Wesentliche der menschlichen Erfahrung deformiert. Die logisch-eidetische Stiftung betrifft zuerst den Strukturalismus. Wie kommt es, dass ich in dieser Person eine „Mutter" sehe, die ihr Kind stillt, eine „Rose" in dieser Pflanze mit Stacheln und gefiederten Blättern, „Freude" oder „fröhliche Heiterkeit" in einer Einweihungsparty, „Trauer" in einer Beerdigungsfeier, eine „Katze" in diesem verspielt, anhänglichen, unerschrocken, verschmusten, freiheitsliebenden, anpassungsfähigen Tier? Anhand der Evidenz dieser unterschiedlichen Zeichen – sie sind zugleich die Zeichen der Sprache in einem bestimmten System, in diesem Zusammenhang: dem Sprachsystem Deutsch – habe ich Zugang zu unterschiedlichen Dingen in der Welt. So ist meine Erfahrung der Welt in solchen Evidenzen eines Zeichensystems der Sprache eingebettet. In diesem Zusammenhang erscheint denn die Sprache (*la langue*) als ein Zeichensystem, das über die „referenziellen Mächte" (*pouvoir référenciels*) verfügt, die der Sprache eine performative[37] Funktion verleihen. Wir haben schon gesagt, dass das Bezeichnende (der Signifikant, auf Französisch *signifiant*) und

[37] Die hier gemeinte Performativität erinnert an die Sprechakttheorie, die von dem Sprachphilosophen John Austin stark geprägt ist und die auf eine Handlungsdimension der Sprache verweist. Anders als hier von Richir gemeint, wird dabei etwas vollzogen, was im Sprechakt genannt wird. Ein Beispiel dieser Performativität des Sprechaktes findet man bei John Searle mit dieser Formel: „X counts as Y in context C" (John Searle, *The Construction of Social Reality,* London: Penguin Books 1995). Oder in einer anderen Formel: „X names the physical features of the object; Y names something more than this physical object; C depicts the context". Siehe dazu auch: Dominic Ekweariri, *The Passive Origin of the Institutionalization of Power Inequality in the Meaning/ Experience of Womanhood in Igboland*, in: Front. Sociol, 5:8, 2020. https://doi.org/10.3389/fsoc.2020.00008, S. 4. Diese Formeln nennt John

das Bezeichnete[38] (das Signifikat, auf Französich *signifié*) in einem linguistischen Zeichen symbolisch evoziert werden, was die referenzielle Macht eines Zeichensystems genannt werden kann. Diese Macht der Sprache, aus sich selbst allein, aus eigener Macht – Richir nennt dies „Verselbstständigung der Sprache im *Gestell*"[39] (*autonomisation de la langue en Gestell*) – zu bestimmten Anlässen performativ zu wirken, bezeugt ihre symbolische Funktion. Dies erweckt den Eindruck *des mechanischen und blinden Gebrauchs einer symbolischen Sprache* (dies ist Richirs Übersetzung von Heideggers „Gestell"). Würde diese dann Sinn, Erfindungsgeist und Innovationskraft (im Sinne eines Vermögens zur Erarbeitung eines schon symbolischen Systems der Sprache) nicht ausblenden, da alles bereits in jener Sprache gesagt wurde? Sicherlich hat die strukturalistische Haltung hier einen epistemischen Vorteil. Sie ist gut geeignet, um das zu analysieren, was die symbolische Institution ausmacht. Sie gibt uns auch eine Einsicht in die durchdringende Macht der symbolischen Institution der Sprache auf die menschliche Erfahrung. Aber ist es nicht wahr, dass diese durchdringende Macht (Autonomisierung der Sprache im Gestell) das Wesentliche – z. B. den Überschuss – der menschlichen Erfahrung verpasst? Die Antwort auf diese Frage wird im Laufe dieses Kapitels deutlich werden.

Was nun den Idealismus der griechischen Denker seit Platon und Aristoteles angeht, so haben diese „die Unveränderlichkeit von Ordnungen, die von uns unabhängig sind" (*l'immutabilité d'ordres indépendants de nous*) entdeckt. Für Richir hat dieser Vorgang zur Folge, dass sich die klassische Philosophie seitdem symbolisch aus einer gemeinsamen (logisch-eidetischen) Sprache heraus gestiftet

Searle „constitutive rules". Alle institutionellen Fakten (z. B. Blumen, Frauen, Geld, Männer) „exist within systems of these constitutive rules, and are constituted by application of the formula above. For instance, performing such and such speech acts on this man and this woman standing here (the X term) in front of a presiding official (the C term) the two now counts as married (the Y term)." (Searle, *op. cit*. 1995). Auch wenn die von Richir gemeinte Performativität diese Handlungsdimension implizieren würde, zielt sie aber in erster Linie darauf ab, die soziale (also symbolische) Macht der Sprache zu erfassen, durch die Dinge in der Welt bezeichnet werden.

[38] Cf. Peter Wunderli, *Saussure und die Signifikation*, in: Horst Geckeler et al. (Hrsg.), Logos Semantikos Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu, Bd. 1., Berlin & New York: De Gruyter 1981, S. 267–284, hier S. 274. Für eine ausführliche Analyse über das Bezeichnete und das Bezeichnende siehe auch Anja Koeder, *Von Ferdinand de Saussure zu einer formalen diachronischen Semantik*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt in der philosophischen Fakultät der Universität Konstanz 1999, S. 172 – 174. Im Strukturalismus vermitteln linguistische Zeichen dem Subjekt die Welt dadurch, dass in ihnen das Bezeichnende mit dem Bezeichneten (Referenzinhalt) und die Bedeutung mit dem Sein symbolisch identifiziert werden.

[39] Richir, *op. cit.,* 1991c, S. 228.

hat. Diese Stiftung einer logisch-eidetischen Sprache geschah im Hinblick auf die möglichst eindeutige Identifikation der Wesen oder des Seins (*êtres*), die für jene Philosophie äußere Wesen sind.[40] Die *logisch-eidetische Stiftung der Sprache* impliziert, dass jede logische Proposition oder jedes ausgedrückte Wesen des Sprachlichen (*langage*) wahr oder falsch sein kann, je nachdem, ob es dem unveränderlichen Wesen (auf Französisch *êtres*, auf Griechisch *εἶδος*) entspricht oder nicht. Nach dieser Idee ist das Sprachliche „schon eine ideale Identität, schon reflektiert, zeitlos, eine bestimmte Illumination".[41] Man merkt auch diese logisch-eidetische Macht der symbolischen Sprache bei Husserl,[42] womit wir nun auf eine formelle Definition von Sprachsystem (*langue*) kommen: es ist eine Einheit der Sprache, die sich in ihren linguistischen Zeichen und ihrer Fähigkeit zeigt, uns zu einem Sachverhalt, einer gewissen Bestimmung von Dingen, von intentionalen Objekten zu führen. Es sagt uns, dass dieser Sinn daher bereits in einem solchen System der linguistischen Einheit symbolisch erfasst (kodiert) ist. In dieser symbolischen Stiftung der Sprache wird das Sprachliche (*le langage*) auf seine apophantische Dimension reduziert, wo die „Anordnung des Wesens" (*être, εἶδος*) „der Anordnung von Wörtern"[43] oder des Denkens entspricht.

Wie Husserl in den *logischen Untersuchungen*[44] entdeckt hat, wird die Dimension des Sinns des Denkens mit der Dimension des Sinns des Seins identifiziert. Das Wesen des Sprachlichen, das am besten geeignet ist, nicht nur die Einheit des Denkens, sondern auch die Eindeutigkeit seines äußeren Bezugs auszudrücken, sei laut Husserl ein Nomen oder eine Bezeichnung (*le nom*). Das Nomen sei ein logischer Begriff, der am besten geeignet ist, *eidos* eindeutig zu bezeichnen.[45]

---

[40] Cf. *Ibid.,* S. 230.

[41] Richir, *op. cit.,* 2006b, S. 96: „déjà une identité idéale, déjà réfléchie, intemporelle, une illumination déterminée".

[42] Richir unterstellt, dass der Sinn für Husserl eine intentionale Struktur hat. Laut ihm vermittelt uns der Sinn wiederum einen bestimmten Sachverhalt oder ein intentionales Objekt. Es gibt also bei Husserl eine Art intentionales Verhältnis von erkennendem Bewusstsein und Gegenstand. Die Erreichbarkeit des Sinns geschieht anhand des erkennenden Ichs.

[43] Richir, *op. cit.,* 1991c, S. 230.

[44] Hier verweisen wir für weitere Lektüre auf das zweite Buch der Logischen Untersuchungen: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band,* Hamburg: Meiner Verlag 2009, S. 126- 150. Auch hier gibt es eine besondere Stelle, wo Husserl vom Sein des Idealen als Sein im Bewusstsein mit einem anderen Sein außerhalb des Bewusstseins spricht, wobei das Letztere ein transzendentes Sein ist. In diesem Zusammenhang verbindet Husserl das Allgemeine mit einem gedachten Gegenstand (cf. *Ibid.,* S. 129). Das was im Bewusstsein liegt, sei genauso real, wie das was im „Außen" liegt.

[45] Cf. Richir, *op. cit.,* 1991c, S. 231.

Dies ist der Grund warum die Eigenschaft der Apophantizität mit dem Vermögen zur Nominalisierung als einem universellen logisch-eidetischen Paradigma zusammenhängt. Denn was bedeutet etwas mit einem Namen zu versehen (etwas zu benennen), wenn nicht sein Wesen (*eidos*) zu identifizieren. Seit Parmenides bedeutet *zu denken* nichts anderes, als das *Sein zu identifizieren.*[46] Mit der symbolischen Stiftung der Nominalisierung wird dann also der referenzielle Zugang zur Welt etabliert, da die Nominalisierung zum unvermeidlichen durchdringenden Punkt zwischen dem Denken, oder sagen wir, dem Sprachlichen und der Welt wird. Wenn ich die Idee eines verspielten, anhänglichen, unerschrockenen, anpassungsfähigen Tieres, oder die Idee einer Beerdigungsfeier mit Leichenzug habe, dann sind das nichts anderes als jeweils „Katze" oder „Trauer". Was wäre dann die Idee, wenn nicht ein Nomen? All das wäre laut Richir ohne die logisch-eidetische Stiftung des Sprachlichen unmöglich.

Die Entdeckung der Unveränderlichkeit bzw. einer unveränderlichen Ordnung der Idee, von *eidos,* in der logisch-eidetischen Stiftung bei den Griechen, scheint den Fortbestand des Denkens zu sichern, da die Idee in der Macht ihrer Allgemeingültigkeit und Wiederholbarkeit in unendlich vielen verschiedenen Zusammenhängen in Gebrauch genommen werden können. Richir vergleicht diese hier Idealisierung mit dem, was er als zeitgenössische „hypostatische Idealisierung der Sprache"[47] (*l'idéalisation hypostasiante de langue*) bezeichnet. Dennoch bleibt etwas unklar; und dies ist eine Frage, mit der sich Richir beschäftigte: Wie können wir Zugang zu Sinn erhalten, wenn er durch die *hypostatische Idealisierung der Sprache* – als eines System der Einheit von abstrakten und allgemeinen Bedeutungen, die von einer *eigenen Bewegung des Sprechens, des Wortes, des Denkens, des Schreibens* (*parole*) entkörpert[48] sind – versperrt zu sein scheint? Wie können wir dann Zugang zu demjenigen Sinn, dem Sprachlichen haben, das dem erlebten Leib entspricht, wenn aber dieses Sprachliche auf einen einfachen „kommunikativen Ausdruck eines eidetischen Sachverhalts"[49] *reduziert* ist? Auch wenn diese Reduktion eine Übermittlung des theoretischen Wissens über die gestiftete Exteriorität ermöglicht – denn dies ist ihr praktischer Vorteil, dass diese Exteriorität immer symbolisch identifizierbar bleibt –, so geht eine solche Reduktion in vielerlei Hinsicht fehlt: sie scheint das Wesentliche des Erlebnisses, das *Wesen des Sinns*, nicht zu erfassen, welches die menschliche

[46] Cf. *Ibid.*

[47] *Ibid.,* S. 233.

[48] Cf. *Ibid.*

[49] *Ibid.*: „expression communicative d'états-de-choses eidetiques".

Erfahrung in ihren inchoativen Formen ausmacht; sie scheitert auch an der richtigen Ausübung des *Sprechens, des Denkens, des Schreibens* (*parole*), wo immer es einen Überschuss des Leibes und der Leiblichkeit gibt, da dieses leibliche Sprechen (*parole*) sich nicht auf die Formel reduziert: X ist P, wobei X etwa für das Nomen „Katze" und P für die „Idee" von Katze steht: eine Katze ist verspielt, anhänglich, unerschrocken. Die Katze ist in diesem Zusammenhang *nichts Sprachliches* sondern eine *symbolische Kodierung des Wesens des Sprachlichen.*[50] Die Reduktion verdirbt das *leibliche Sprechen, das leibliche Denken,* indem sie die Idee, das was ich zu sagen habe, anhand des Sprechens (*parole*) sichert; sie gibt dadurch den Anschein, dass diese leibliche Idee unveränderlich ist. Die Idee der Katze scheint deshalb im Sprachsystem ewig (immer das Gleiche) zu sein, wenn wir dem impliziten Idealismus des Platonismus und des Neuplatonismus folgen. Diese ewige, unveränderliche Idee von etwas, was ich zu sagen habe, würde verschwinden, wenn mein Denken in seiner Leiblickeit sie nicht als dieses oder jenes *in einem Augenblick* erahnen, erkennen oder erfassen und sie mit Sprechen (*parole*) sichern würde. Die Leistung des Sprechens in der symbolischen Stiftung besteht darin, die leibliche, lebendige Idee – die Richir im Platonismus als die Sternschnuppe im „Himmel des Denkens" bezeichnet – in der *Stasis* der *Gegenwart* (auf Französisch *stase*: Stillstand) zu festigen. Jedes Sprechen soll uns deshalb auf *den Augenblick der Idee* zurückführen. Aber ist das nicht ein Fehler solch einer Idealisierung und solch einer logisch-eidetischen symbolischen Stiftung des Sprachlichens, zu behaupten, dass die Idee nominalisierbar ist – also, dass sie eine festgelegte Bestimmung in einem Sprachsystem (*langue*) hat?

Richir hat eine originelle Antwort auf diese Frage. Aber bevor wir diese behandeln, wollen wir zunächst die Schwierigkeiten der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen zusammenfassen: 1) Die logisch-eidetische Stiftung behauptet, es gäbe letztendlich *nur eine Sache* zu sagen, jedes Mal, wenn man eine Idee von etwas hat oder wenn man auf ein Zeichensystem zugreift und damit das Bezeichnete und Bezeichnende symbolisch identifiziert. Der Grund ist nämlich der, dass die Idee auf der einen Seite ewig und unveränderlich (Idealismus) bleibt. Auf der anderen Seite verfügt ein Zeichensystem über „referenzielle Mächte" (Strukturalismus). Dies ist ein *Ideal.* Im Gegensatz zu dieser Behauptung wissen wir aber, dass wir täglich auf die Schwierigkeit *des Sprechens, des Schreibens, des Sagens, des Denkens* (parole) – denken wir an den Überschuss des Leibes – stoßen, jedes Mal wenn wir eine Idee von etwas haben oder wenn wir zum Beispiel versuchen, etwas zu schreiben oder zu sagen. 2) In der logisch-eidetischen Stiftung des Sprechens gibt es keinen Platz für das, was Richir „Abenteuer des Sinns"

[50] Cf. *Ibid.*

nennt. Unter Abenteuer des Sinns versteht Richir, dass der Sinn jeglichem Versuch zur Festigung und Bestimmung entgeht. Der Sinn kann mehrfach scheitern; selten gelingt es, trotz seiner Bemühungen zu Tage zu treten. 3) Die logisch-eidetische Stiftung verpasst (und verliert) etwas über die eigentliche *Bewegung* und *die Temporalisierung* des leiblichen Sprechens, des Denken, des Schreibens (*parole*) als Überschuss, das sie nur im Hinblick auf ihre eigene Institution erklärt.

9.3.2 Die Schwingung der leiblichen Idee und die Bezeugung des Überschusses des Sprachlichen

Die oben genannten Schwierigkeiten könnte man auf eine einzige Schwierigkeit reduzieren: die *Temporalisierung* der Idee, welche besagt, dass die Idee zeitlos (*intemporel*) in ihrem Augenblick ist. Richir bezweifelt nicht die Temporalisierung der Idee, die jedes Mal auftritt, wenn man etwas zu sagen hat, denn die Idee von dem, was man beim Sprechen zum Ausdruck zu bringen versucht, hat tatsächlich ihre Temporalisierung. Richir bezweifelt nur die *Zeitlosigkeit – ihre ewige, starre Unveränderlickeit* – der Idee als *in einem Augenblick* gegegbenes Urbild, also einen starken Idealismus, wie er im Platonismus und im Neuplatonismus dargelegt wird. Der hier gemeinte Augenblick grenzt sich von dem *Augenblick des Umschwungs* ab, der Richirs Ansatz ausmacht. Noch mal zur Erinnerung, der *Augenblick des Umschwungs* ist weder in der Zeit noch außerhalb der Zeit. Die Idee, die in diesem Augenblick des Umschwungs *leiblich* tätig ist, öffnet die Zeit zu sich selbst und bezeugt den *leiblichen Überschuss der Erfahrung*. Die Idee trägt deshalb die Zukunft des Sprechens (*parole*), die zu sagen ist und, die als Versprechen (*promesse*) fungiert, welches aber auf eine Vergangenheit zurückführt. Die Idee ist deshalb auch auf die Vergangenheit von dem zurückzuführen, was es als ein Erfordernis (*exigence*) noch zu sagen gibt. Deshalb ist die Idee *reflexiv*[51] (bei Richir bezeichnet Reflexivität die leibliche Schwingung) und scheitert bei jeglicher idealen Fixierung, wie es im platonischen Idealismus der Fall ist. Vielmehr schwingt die Idee zwischen der Zukunft und der Vergangenheit des Sprechens und des Denkens (*parole*) in ihrer Leiblichkeit. Sie verschwindet in dem Moment, wo sie zu erscheinen anfängt und erscheint in dem Moment, in dem sie anfängt zu verschwinden. Das Versprechen ihrer Vergangenheit ist noch nicht von dem belastet, was sich schon in der Vergangenheit des Erfordernisses artikuliert hat und ihre Vergangenheit bleibt immer noch lebendig und offen für

[51] Cf. *Ibid.*, S. 236.

das Versprechen der Zukunft, ohne aber dass die eine mit der anderen übereinstimmt oder dass die eine die andere reflektieren[52] würde. Denn genau das würde zu einer logisch-eidetischen symbolischen Identität führen. Was wir hier schildern ist nichts anderes als den Überschuss des Leibes beim Sprechen, beim Schreiben, beim Denken usw. und wir sehen, dass auch die Idee, die darin tätig ist, leiblich ist, sofern auch sie einen Überschuss durch die Schwingung bezeugt.

Auch mit dieser Reflexivität der Idee kann Richir die Privilegierung des *Jetzt* als Gegenwart in Frage stellen, in der der intentionale Gehalt (Husserl) erscheint. Wir haben dies schon an vielen Stellen in unserer Arbeit verdeutlicht. Die Gegenwart bei Husserl befindet sich ständig in einem Zeitablauf.[53] In der lebendigen Gegenwart ist aber der intentionale Gehalt immer gegenwärtig (*présent*). Das würde suggerieren, dass wir von einem Gegenwärtigen zu einem anderen Gegenwärtigen springen würden, das die Sprachzeichen uns in einem kontinuierlichen Zeitablauf vermittelt, wenn wir zum Beispiel das zum Ausdruck zu bringen versuchen, das uns gerade in den Sinn gekommen ist. Wir haben (in einem früheren Kapitel) gezeigt, dass bei Richirs Auffassung von Temporalisierung die Zukunft und die Vergangenheit in einem originären Abstand liegen. Die Idee von dem, was mir gerade in den Sinn gekommen ist, wird von einer Schieflage (*porte-à-faux*) durchdrungen. Das heißt, dass diese Idee sich durch einen Abstand auf sich bezieht, indem sich sowohl Anforderung oder Erfordernis als auch Versprechung verflechten, sodass die anonyme „Idee" (keine Identität und keine Intentionalität), deren Entstehung darin angefangen hat, nie zur Erfüllung kommt. All dies zeigt uns, dass die Idee kein intentionales Objekt der Wahrnehmung oder der Imagination ist; sie ist weder in einer intentionalen Gegenwart noch ein Gegenwärtiges[54] (*présent*). Anhand der hier gemeinten Reflexivität der Idee in ihrer Leiblichkeit wird kein intentionales Objekt (Husserl), keine Bestimmung der Welt – sei es ein Reales als dieses oder jenes Ding der Welt oder sei es ein dargestelltes Objekt der Imagination – vermittelt, wenn ich versuche etwas auszudrücken, das mir gerade in den Sinn gekommen ist. Damit wird auch der mechanische und blinde Gebrauch einer symbolischen Sprache in Frage gestellt, wo jedes Sprachzeichen als Bezeichnendes sein Bezeichnetes (Strukturalismus) im Sinne von Sein, Handlungen oder Dingen in der Welt hätte.

---

[52] Cf. *Ibid.*

[53] Die Urimpression in einem Wahrnehmungsablauf geschieht in einem *Jetzt*, wobei die leere Retention und die leere Protention (also die Leerintentionen) in der Struktur der Temporalisierung der Wahrnehmung wohnen. Damit ist die Einheit des intentionalen Sinns bei Husserl begründet worden. Genau diese Konstellation der Privilegierung des Jetzt als Gegenwart stellt Richir in Frage.

[54] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006b, S. 97.

All das zeigt, dass die Idee nicht nominalisierbar[55] ist – insofern sie *leiblich* ist –, wie die Idealisierung der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen zu verstehen gibt. *Aus genau dem gleichen Grund bezeugt die Reflexivität der Idee die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst*. Wenn die Reflexivität der Idee es Richir ermöglicht, sich von der *Hypostasierung der Sprache* (*langue*) in der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen – sprich von der *Möglichkeit der Körperlichkeit* – zu distanzieren, ist es trotzdem noch nicht ohne weiteres verständlich, worum es bei dieser reflexiven Idee geht und wie sie den bevorstehenden Überschuss im Sprachlichen (*langage*) entschlüsseln könnte. Wir haben also schon verstanden, was ein Sprachsystem (*langue*) ausmacht. Aber wie könnte für uns nun die reflexive, leibliche Idee das Wesen des Sinns im Sprechen, im Schreiben, im Denken (*parole*) enthüllen, das das Sprachliche ausmacht? Eine reflexive Idee zeigt sich da, wo ich zum Beispiel beim Schreiben oder Sprechen oder Denken nach den passenden Worten suche: auf der einen Seite erlebe ich, spüre ich unmittelbar das (Idee), was ich zu sagen habe; aber auf der anderen Seite scheint mir der Gedanke zu entgleiten. Auch fehlen mir die Worte, die vielleicht diese erlebte, leibliche Idee zum Ausdruck bringen könnten. Das heißt, dass die Idee irgendwie da ist, ich es aber nicht vermag, sie wie ein theoretisches Wissen[56] zu besitzen. Sie entgeht mir teilweise. Man könnte auch sagen, dass ich diese Idee nur bedingt besitze, wohingegen die Idee mich komplett beherrscht oder besitzt. Die Schwierigkeit, die Idee vollständigen zu „bewältigen", zeigt, dass sie und nicht das Wort oder das Zeichensystem (zum Beispiel „Katze", „Freude", „Trauer"), womit ich sie artikulieren möchte, prekär und unsicher ist. Die Prekarität der Idee bezeugt die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst, die wir im vierten Kapitel verteidigt haben. Ein Zeichensystem ist immer da. Ich kann jedes Mal darauf zugreifen. Aber man kann es nicht mit der Idee vergleichen, die mir nicht grenzenlos zur Verfügung steht. Darin wird deutlich, dass diese reflexive Idee gar nichts mit dem Zeichensystem einer Sprache, mit der Bedeutung (*signification*), zu tun hat. Wenn sie also nicht dem Sprachsystem (*langue*) entspricht, dann weil sie mehr und passender der *Unbestimmtheit des Sinnes*[57] (*sens*) entspricht. Die reflexive Idee ist deshalb der Sinn (als *unbestimmtem*), der nicht nominalisierbar ist, wie es in der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen der Fall ist. *Mit der Einführung in die Reflexivität der leiblichen Idee, der*

[55] Sie ist schon nominalisierbar. Aber während wir sie nominalisieren, müssen wir damit rechnen, uns zu irren, wenn wir uns *für diese* und *nicht für jene Dimension* von ihr entscheiden. Aber wie gerade gesehen, liegt die Idee in einem inneren originären Abstand zu sich selbst. Sie übertrifft sich selbst. *Die Idee bezeugt den Überschuss des Leibes.*

[56] Cf. Richir, *op. cit.* 1991c, S. 237.

[57] Cf. *Ibid.*

Unbestimmtheit des Sinns, der nicht als intentionales Objekt zur Verfügung steht, sondern in unendlicher, unbestimmter, flüchtiger Schieflage eines inhärenten und originären Abstands schwebt, sind wir beim Phänomen des Sprachlichen (langage) angelangt. Das Phänomen des Sprachlichen bezeugt auch in seiner Unbestimmtheit den Überschuss des Leibes.

9.3.2.1 Die Reflexivität *des Sprachlichen mit einem Ipse,* die *Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen* ohne ein Ipse und die Artikulierung des Überschusses des leiblichen Selbst und der Leiblichkeit

Bevor wir mit der Behandlung des Sprachlichen (*langage*) forfahren, wollen wir denselben Begriff noch einmal definieren, wie wir es oben in einer Fußnote bereits getan haben: das Sprachliche wird von Richir als Phänomen im Plural verstanden. Mit Phänomenen des Sprachlichen bezieht sich Richir auf jene Phänomene, die nur in Bezug auf das Regime des Sinnes verstanden werden können, der sich bereits geöffnet hat und auch versucht, sich durch eine Stasis niederzulassen oder zu stabilisieren. Die Phänomene des Sprachlichen können sprachliche Ausdrücke enthalten oder nicht. So wird der Sinn im Phänomen des Sprachlichen artikuliert. Oder um es besser auszudrücken: das Sprachliche bezieht sich auf jene Phänomene, durch die der Sinn sich selbst sucht, um sich auszudrücken. Deshalb verweist das Sprachliche auf das, was hinter einem Ausdruck steckt, was den Sinn dahinter vermittelt und sicherstellt, dass man denselben Sinn erlebt. Aber da der Sinn nicht immer Sinn von sich selbst ist, sondern auch von etwas Anderem, wird das Sprachliche bei Richir nur in Bezug auf das Nichtsprachliche oder auf das Jenseits des Sprachlichen (*le hors langage*) artikuliert, das Richir mit dem Horizont der Transzendenz beschreibt, die er als physisch-kosmische Transzendenz bezeichnet. Deshalb ist beides in einer Reflexivität verwickelt, wobei *diese Reflexivität wiederum wie bei der Reflexivität der Idee in ihrer Leiblichkeit den Überschuss und a fortiori die Unmöglichkeit des leiblichen Selbst bezeugt*. Auf der einen Seite gibt es eine *Reflexivität des Sprachlichen mit einem Ipse,*[58] aber auf der

[58] In einem früheren Kapitel haben wir die Begriffe *Ipseität und Ipse* (auf Französisch „Ipséité“, auf Deutsch Selbstheit) von einem anderen, nämlich „Selbigkeit“ (*Mêmeté*) in Bezug auf Sinn unterschieden. Das Begriffspaar ist an Ricouers *Soi-même comme un autre* angelehnt. Die Selbigkeit verweist zum Beispiel auf eine Art von Körperlichkeit oder auf ein Ding, das jedes Mal auf dasselbe zurückgeht, ungeachtet von der zeitlichen und räumlichen Verschiebung (cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* Paris: Édition Seul 1990, S. 45). Das *Ipse* aber drückt die Identität aus, welche sowohl auf das eigene Selbst als auch auf dasselbe oder den anderen verweist. Deshalb ist dieses *Ipse* (Selbst) nicht eine Selbigkeit (desselben Selbst), sondern hat viele Bezüge. *Die Ipseität* in ihren vielseitigen und sich

anderen Seite gibt es auch eine andere *Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen ohne ein Ipse*.

Damit sind wir nun bereit, unsere These für den nächsten Abschnitt zu formulieren: Diese beiden Reflexivitäten artikulieren ineinander, aber aus einem Abstand; dies hat für die Sinnbildung wichtige Gründe, die ich nachher erläutern werde. Außerdem sind wir der Meinung – wie wir gleich zeigen werden –, dass Richirs Konzeption eines Jenseits des Sprachlichen eine Herausforderung für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie darstellt, da das Jenseits des Sprachlichen das artikuliert, was dem Bewusstsein entgeht, auch wenn es im Abstand in das Bewusstsein eintritt. Wenn das Jenseits des Sprachlichen eine Herausforderung und Schwierigkeit für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes darstellt, dann ist es so, weil 1) diese Theorie nicht in der Lage ist, Leiblichkeit in der menschlichen Erfahrung zu artikulieren und sie 2) den Leib nicht als einen Ort des Abstandes und des Überschusses versteht. All dies gehört zu unserer These.

Aber zunächst muss die folgende Frage geklärt werden: wie kann man diese beiden Reflexivitäten – *Reflexivität des Sprachlichen mit einem Ipse* und *Reflexivität des Jenseits des Sprachliche ohne ein Ipse* konret verstehen (während die erste die Kontinuität der Sinnbildung artikuliert, markiert die zweite die Unberechenbarkeit, das Abenteuer, die Flüchtigkeit der Sinnbildung, *sodass beide den Abstand und den Überschuss des leiblichen Sinnss artikulieren*)? Wir fangen zunächst mit der *Reflexivität des Sprachlichen mit einem Ipse* an, um später zur Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen ohne ein *Ipse* überzugehen.

Wir haben bereits gesehen, dass die Temporalisierung der Idee (des Sinns) nicht wie bei Husserl eine kontinuierliche Temporalisierung eines Gegenwärtigen (*présent*) ist. Ein ursprünglicher Abstand des *Versprechens* und des *Erfordernisses* wohnt dem Sinn inne. Dieser Abstand markiert den Überschuss des Sinns in seiner Leiblichkeit. Während die transzendentale Vergangenheit die transzendentale Zukunft in sich trägt und umgekehrt, gleitet der Sinn in diese gegenseitige Öffnung. Aber die transzendentale Vergangenheit wird nicht in der transzendentalen

---

immer wandelnden Entfaltungen (Reflexivität) bewegt sich jedes Mal nicht als das Gleiche und verliert sich auch nicht selbst. Das Wesen des Selbst ist zwar da, dieses Selbst ist aber nicht immer auf sich fixiert, indem es alle Andersheiten seiner sich immer wandelnden Seiten verweigert. Die Selbigkeit oder die Mêmeté hat mit der Täuschung des Phänomens zu tun. Die Selbigkeit verweist auf die Annahme, „dass in jedem Phänomen ein und dasselbe Kernphänomen das eigentliche Phänomen bilde" (Gondek & Tengelyi, *op. cit.,* 2011, S. 54; siehe auch dazu: Marc Richir, *Paul Ricouer*: *Soi-même comme un autre*, in: Annuaire philosophique 1989 – 1990, Paris: Seuil 1991d, S. 41 f.).

Zukunft erschöpft und umgekehrt: die transzendentale Zukunft wird auch nicht mit der transzendentalen Vergangenheit identifiziert. Da kein Aspekt dieser Bewegung in den anderen bestimmend aufgenommen werden kann, kann man sich fragen, was dann am Ende übrig bleibt. Die hier gemeinte Bewegung (die Reflexivität) selbst ist die Kontinuität des Sinns. Die Kontinuität bedeutet zunächst, dass der Sinn teleologisch *ohne Begriff*[59] ist, wie Richir es in Anlehnung an Kants *Kritik der Urteilskraft* beschreibt. Jedoch bedeutet die Kontinuität nicht einen kontinuierlichen Ablauf eines Gegenwärtigen (*présent*). Kontinuität bezieht sich auf das, was den Sinn sicherstellt. Die Reflexivität ist das, was den Sinn sicherstellt. Damit der Sinn sichergestellt wird, braucht er deshalb eine Reflexivität mit einem *Ipse*, im Sinne eines reflexiven und phänomenologischen Leibs. Der Leib garantiert, dass der Sinn nicht in die Identität eines Sprachsystem verfällt, welches den Sinn idealisieren würde. Ohne die Leistung der Reflexivität, die der Leib hier erbringt, würde der hier gemeinte Sinn gesättigt und in die Bedeutung oder in die Bedeutsamkeit gleiten, wo die *Temporalisierung in der Gegenwart ohne etwas Gegenwärtiges*[60] (*temporalisation en présence sans présent assignable*) ausgeschaltet und durch die Temporalisierung mit einem Gegenwärtigen ersetzt würde. Denn was bedeutet denn Sinnbildung, wenn nicht die *Ipseität* des leiblichen Selbst zu bewohnen, das diese Bildung leistet? Die *Ipseität* des Selbst in der *Ipseität* des leiblichen Sinns – *das Ipse* ist nicht nur für das leibliche Selbst, sondern auch für den Sinn selbst, wie Sacha Carlson meisterhaft gezeigt hat[61] – und umgekehrt bedeutet, dass es für den (in jedem) Leib einen Sinn gibt und, dass es in jedem Sinn einen Leib gibt. Damit Sinn überhaupt möglich ist, muss er für ein Selbst (*Ipse*) sein; der Sinn muss irgendwie dem Bewusstsein zugänglich werden – oder besser gesagt muss dieser Sinn seinen Boden auch im Bewusstsein haben können –, aber ohne, dass das Bewusstsein ihn bestimmt oder besitzt. Deshalb bringt Richir die Sinnbildung mit dem Bewusstsein eines *Ipse* in Verbindung, wie dies in der kantischen transzendentalen Apperzeption der Fall ist: Er schreibt, Sinnbildung bedeute „begleiten, ohne die Reflexivität zu erreichen, die dem Sinn in seiner *Ipseitität* eigen ist […] und diese Begleitung ist die der unmittelbaren transzendentalen Apperzeption des kantischen ‚ich denke'."[62]

[59] Während die Teleologie die Suche nach dem Sinn bezeichnet, setzt die Begriffslosigkeit eine Vorhergegebenheit des Sinnbodens aus, die als eine Aussetzung eines metaphysischen Fundaments (fondement) fungiert.

[60] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006b, S. 98.

[61] Cf. Carlson, *op. cit.,* 2014, S. 477.

[62] Richir, *op. cit.,* 2006b, S. 99.: „accompagner sans l'accomplir totalement la réflexivité propre du sens en son ipséité…et cet accompagnement est celui de l'apperception transcendentale immediate du ‚je pense' kantien".

Wir wissen, dass diese reine oder ursprüngliche Apperzeption im Sinne Kants es ermöglicht, dass die mannigfaltigen Vorstellungen von einer Anschauung zu eigenen einheitlichen Vorstellungen werden können und zwar so, dass alle Vorstellungen vom „Ich denke" begleitet werden können. Sie ist laut Kant deshalb das Selbstbewusstsein, dass das „Ich denke" hervorbringt.[63] All das zeigt im Hinblick auf Richir, dass die Sinnbildung in einem Bewusstsein für ein *Ipse* geleistet wird, auch wenn der Sinn sich zugleich dem Bewusstsein entzieht. Hierzu werden wir noch kommen. Wird die Sinnbildung aus „Sicht" einer *Ipseität* (Ipse) betrachtet, so wird aber die Sinnstiftung für ein Ego gedacht, für das der Sinn eine Identität der *Bedeutung* oder *Bedeutsamkeit* in einem Sprachsystem hat. Die Herausforderung der Reflexivität mit *Ipse* liegt darin, dass der Sinn dabei in sich implodieren könnte, wenn er nur von sich selbst handelt. Dies könnte auch zu einem *ontologischen Simulacrum* führen, das den Anschein erweckt, dass es sich beim Sinn immer um ein und denselben handelt. Was muss deshalb getan werden, damit die Implosion vermieden wird?

Diese Frage führt uns dazu, die *Reflexivität ohne ein Ipse* im *Jenseits des Sprachlichen* zu behandeln. Da der Sinn nicht für sich selbst allein sein kann – er spricht nicht nur *über sich*, sondern *über etwas anderes außerhalb von sich* –, so kann der Sinn seinen Anfang nicht in sich, sondern nur oberhalb von sich selbst[64] (*en amont de lui*) enthalten. Die Reflexivität ohne ein *Ipse* (dies wird in Bezug auf das Jenseits des Sprachlichen verstanden) bezeichnet eine anonyme Schwingung des Sinns zwischen seiner Erscheinung und seinem Verschwinden. Die Reflexivität geht nicht auf eine Protention oder Retention einer Sinnbildung, sondern auf eine Proto-Temporalisierung (der transzendentalen und schematischen Vergangenheit und Zukunft) und eine Proto-Spatialisierung (der transzendentalen und schematischen Vergangenheit und Zukunft) ohne *Arche* und *Telos* zurück. Das heißt, die Reflexivität steht nicht für einen bestimmten Sinn, der sich schon gebildet hat, noch ist sie für einen bestimmten Sinn, der sich noch bilden wird. Die Reflexivität deutet weder auf eine „Welt", die ist, noch auf eine „Welt", die sein wird, sondern auf eine „Welt", die rein virtuell ist. Diese Welt ist nichts anderes als der Sinn in seiner Virtualität. Dadurch wird nicht dieser oder jener Sinn artikuliert sondern jeglich möglicher Sinn erscheint und verschwindet, teils zu früh, teils zu spät, als ein Überschuss oder als ein Mangel. Die Sinnbildung verweist deshalb auf die Vielfalt *a priori* des Sinns, der sich der Kluft von unbestimmten, anfänglichen Massen des Sprachlichen (*langage*) öffnet. Der Sinn bewohnt

[63] Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* hrsg. Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, S. 178.

[64] Cf. Richir, *op. cit.,* 2006b, S. 101.

also das Sprachliche nicht als eine Möglichkeit, sondern als eine Unmöglichkeit. Er bewohnt es als eine Transpossibilität[65] (Maldiney), über jegliche Möglichkeit hinaus, wobei nur einer der vielfältigen *transpossiblen* Sinne in der vielseitigen Sinnbildung zur Möglichkeit in der Retention oder der Protention wird. Die Retention und die Protention bleiben ihrerseits für die vielfältigen Sinnbildungen des Sprachlichen *transpassibel.*[66] Dadurch merken wir, dass diese zweite Reflexivität ohne ein *Ipse* die Unschuld, die Unberechenbarkeit, die Unbestimmtheit, das Abenteuer des Sprachlichen in Bezug auf den Sinn erfasst.

Diese Reflexivität ohne ein *Ipse* kann sich leiblich in Affektionen bezeugen. Es gibt also Affektionen, die einen in eine Welt bringen können, die über das hinausgeht, was vielleicht unter dem Gesichtspunkt der Bedeutung des Begriffes oder des Seins nachvollziehbar ist. Dies geschieht zum Beispiel, wenn man stark aufgeregt ist und in eine rasende Situation freudiger Erheiterung gerät, die die eigene Zugangsfähigkeit übertrifft: Sicher erlebt man etwas Affektives, aber was man erlebt, geht über den eigenen Griff hinaus. Wir geben ein Beispiel: Während ich ein Wort auswähle, um auszudrücken, worüber ich nachdenke, kann ich mich unmittelbar mit einem Wort zufrieden geben. Das gleiche kann mir auch passieren, wenn ich versuche, meine Gefühle in Worte zu fassen. Ich könnte das Gefühl, etwa „freudig" zu sein, in erster Linie als das passende spüren. Dann tauchen plötzlich nach einer Weile andere Gefühle in meinem Kopf auf und ich habe das Gefühl, dass „fröhlich" besser erfasst, worüber ich nachdenke. Oder ich werde sofort sprachlos, da meine Gefühle plötzlich etwas anderes spüren. Dieser Prozess geht ohne Ende weiter. Aber ich könnte mich dann auch für eine von diesen vielen Varianten entscheiden, weil wir uns bei der Suche nach Wörtern, die unsere Gedanken ausdrücken, nur mit einer vorläufigen Alternative zufrieden geben. Dies zeigt, dass es nicht der Ausdruck ist, sondern der Sinn, der in seiner Leiblichkeit unbestimmt, unvollständig und *unmöglich* bleibt. *Der Sinn ist in seinem Wesen radikal unmöglich, weil das leibliche Selbst gerade da seine Ohnmacht erfährt.* Darüber hinaus bezeugt dieses Beispiel das Abenteuer und die Unschuld des leiblichen Sinns vor jeglicher Kontamination durch die Bedeutung. Die *Reflexivität ohne ein Ipse* bezeugt im Gegensatz zur Behauptung der logisch-eidetischen Stiftung (wir haben dies in Bezug auf Idealismus, Strukturalismus und Husserl oben schon erklärt), dass es nicht nur eine Sache, sondern eine Polysemie von

[65] Ein Ereignis als „*transpossibel*" zu bezeichnen, bedeutet, dass das Ereignis alle Möglichkeiten im eigenen subjektiven Feld überschreitet.

[66] Der Begriff der „*Transpassibilität*" bezeichnet dagegen das Vermögen, diese „Möglichkeiten" außerhalb meines subjektiven Feldes der Möglichkeiten zu empfangen.

Sachen zu sagen gibt, jedes Mal wenn man eine Idee (Sinn) von etwas hat, was man zum Ausdruck bringen will.

Mit der *Reflexivität ohne ein Ipse* sind wir schon beim Begriff des Jenseits des Sprachlichen (*le hors langage*). Die beiden Reflexivitäten sind ineinander eingeschrieben. Aber sie tun dies in Abstand zueinander. Das impliziert auch, dass die *Reflexivität ohne ein Ipse* innerhalb der *Reflexivität mit einem Ipse* liegt, genauso wie das *Jenseits des Sprachlichen* im *Sprachlichen* ist, wenn auch über einen Abstand. Wir merken, dass das Verhältnis zwischen beiden in der Schieflage (*porte-à-faux*) gedeiht, die jedes *Schreiben oder Sprechen* (*parole*) trägt. Dieses Verhältnis zeigt, dass etwas, das nichts mit dem Jenseits des Sprachlichen zu tun hat, nun aber direkt mit dem Jenseits des Sprachlichen verbunden ist, wenn auch durch einen Abstand. Hier begegnen wir der Schwierigkeit der Philosophie Richirs: Wir dürfen das Sprachliche nicht so sehen, als wäre es eine Reflexion des Jenseits des Sprachlichen. Dies ist eine enorme Schwierigkeit für Richir. Wie können wir vom *Jenseits des Sprachlichen* sprechen, ohne das *Sprachliche* zu verwenden und ohne das Vorige als Doppelgänger oder Reflexion des Letzteren zu denken? Es ist fast unmöglich; fast, weil es zwar doch, aber nur durch eine Abstraktion möglich ist. Das heißt, dass es notwendig ist, beide Reflexivitäten mit und ohne ein *Ipse* für die Sinnbildung zu konzipieren. Diese Notwendigkeit zeichnet die metaphysische Seite von Richirs Phänomenologie aus. Richir versteht das *Jenseits des Sprachlichen* als das, was aus der unergründlichen Tiefe der Äußerlichkeit, der Transzendenz entsteht, die er als „physisch-kosmisch“ bezeichnete. Es ist diese Transzendenz, die den Sinn dazu bringt, nicht nur Sinn von sich selbst zu sein, sondern Sinn von etwas anderem als sich selbst, wobei Sinn im Plural gedacht werden sollte. Die Transzendenz der Welt, die durch einen Abstand im Sprachlichen liegt und auf die hin das Sprachliche irgendwie sich zu sagen versucht und zu ihr hinstrebt – wobei die Transzendenz selbst *ohne Arche und ohne Telos* ist–, bezeichnet Richir als die Welt(en). Diese Welten (Transzendenz) verweisen durch ihre Proto-Temporalisierung bzw. Proto-Spatialisierung auf die Weltphänomene,[67] die das Bewusstsein und die Erfassung in der Zeit

[67] Richir grenzt den Begriff Weltphänomene (*phénomènes-de-monde*) von einem anderen, nämlich dem der Seins- bzw. Dingphänomene (*phénomènes d'êtres ou de choses*) ab, um deutlich zu machen, dass es sich nicht um Dinge, um etwas in der Welt, sondern um *nichts als Phänomene*, also um Phänomene handelt. Die „Welt“ zeigt sich hier als eine Pluralität von Horizonten, die sich ins Unendliche ausdehnen. Damit ist das Gebiet der Erscheinenden gemeint, solange dies sich als nicht gegeben, vorübergehend, instabil und kontingent gibt. Deshalb entgehen diese Phänomene jeglicher Erfassung durch das Bewusstsein und werden daher keiner Zeitlichkeit und Räumlichkeit zugeschrieben. Wir haben es hier mit einer

oder im Raum transzendieren. Diese Weltphänomene, um die es bei dieser Transzendenz geht, grenzen sich jedoch von jeglicher Art von Gegebenheiten in Raum und Zeit (Heidegger) ab. Da diese Weltphänomene die Phänomenalität der physisch-kosmischen Transzendenz bezeugen, liegen sie in Bezug auf dieselbe Transzendenz außerhalb des Sprachlichen. Deshalb werden sie als *Weltphänomene im Jenseits des Sprachlichen* bezeichnet. Nur insofern kann man von der Referenz des Sprachlichen sprechen, indem man diese Weltphänomene im Jenseits des Sprachlichen als die Referenz des *Sprachlichen* versteht.[68] Der Sinn hat sich selbst nicht *ex nihilo* geschaffen. Er ist Sinn nicht nur von sich selbst, sondern auch Sinn von etwas Anderem außerhalb von sich. *Der Sinn erfasst die leibliche Dimension zwischen der Immanenz und der Transzendenz. Als leiblicher Sinn liegt er in einem Abstand zwischen dem Bewusstsen und dem Unbewussten. Er ist unmöglich. Somit berührt das Sprachliche das, was jenseits des Sprachlichen liegt, auch wenn dies durch einen Abstand geschieht.*

9.3.2.1.1 Die Notwendigkeit der Reflexivität (mit einem *Ipse* und ohne ein *Ipse*) für die Sinnbildung zwischen dem Sprachlichen und dem Jenseits des Sprachlichen

Wir haben dafür argumentiert, dass die beiden Reflexivitäten (*mit einem und ohne ein Ipse*) für die Sinnbildung in Richirs Phänomenologie notwendig sind. So könnte man sich fragen, warum die beiden Formen der Reflexivität für Richir so wichtig sind; warum ist es notwendig – wir haben dies als die metaphysische Dimension von Richirs Phänomenologie bezeichnet –, die zweite Form der *Reflexivität ohne ein Ipse* hinzuzufügen? Warum ist das Jenseits des Sprachlichen wichtig für das Sprachliche? Die Leiblichkeit (im Sinne von Affektivität, die *Mimesis*, das Denken, die Wahrnehmung usw.) des Leibes (im Sinne eines reflexiven Selbst im engeren Sinne) könnte auch Zugang zu einer Sinnbildung geben, die gar nichts mit Richirs physisch-kosmischer Welt zu tun hat, so ein möglicher Einwand. Wir haben bereits eine Antwort angedeutet.[69] Aber versuchen wir nun andere Gründe zu nennen, warum wir der Meinung sind, dass die beiden Formen der Reflexivität (mit einem und ohne ein *Ipse*) in Bezug auf die Sinnbildung zwischen *dem Sprachlichen* und *dem Jenseits des Sprachlichen* wichtig sind.

Virtualität zu tun. Cf. Marc Richir, *Du Sublime en politique*, Paris: Editions Payot 1991a, S. 14 f.

[68] Für eine ausführliche Erklärung cf. Richir, *op. cit.,* 1987, S. 299 ff.

[69] Da der Sinn nicht etwas für sich allein ist, sondern etwas anderes über sich selbst hinaus artikuliert, scheint für Richir das Nichtsprachliche oder das Jenseits des Sprachlichen für das Sprachliche notwendig zu sein.

Anhand der ersten Reflexivität erweist sich der Sinn erstens als das, was auf der Suche nach sich selbst ist; er ist sozusagen unterwegs zu sich. Aber nichts überzeugt einen davon, dass dieser Sinn keine transzendentale Illusion[70] des *ontologischen Simulacrum* trägt. Das heißt, es kann durchaus auch sein, dass dieser Sinn einfach nur ein Simulacrum ist, er jedoch den Anschein erweckt, dass er ein Phänomen wäre. Wir haben oben bereits zur Kenntnis genommen, dass das *ontologische Simulacrum* genauso wie ein Phänomen erscheint, dass es sich wie ein Schein oder Erscheinen (*apparence*) in dem Erscheinenden (*l'apparaissant*) zeigt. Man merkt, wir übersetzen „*apparence*" sowohl mit „Schein" als auch mit „Erscheinen" eines Phänomens, um zu zeigen, dass das Phänomen und das *Simulacrum* bei Richir irgendwie zusammenwohnen. Es gibt also kein Phänomen (erscheinende Erlebnisse), das nicht ständig vom *Simulacrum* (Schein) verfolgt und bedroht wird. Dies wird da offensichtlich, wo eine Instanz der Phänomenalisierung (des Prozesses, durch den das Phänomen artikuliert wird) idealisiert wird, als genügte sie sich selbst, als wäre sie auch zugleich ein Phänomen. Das war der Fehler des cartesianischen Zweifels, durch den das denkende Selbst sich selbst als Phänomen erscheint und gleichzeitig sich selbst phänomenalisiert. Das ist auch der Grund, warum das Phänomen „Gott" ein gutes Beispiel für dieses *ontologische Simulacrum* ist, da jegliche prädikative Durchführung dieses Gottes wiederum zum Subjekt Gott führt und umgekehrt. Er ist derjenige, der mit sich selbst übereinstimmt – er erscheint sich selbst, genauso wie sich das cartesianische *cogito* sich selbst denkt. Wenn dies geschieht, ist das Phänomen auf dem Weg zu seiner Selbstvernichtung, da es dort am meisten durch das *Simulacrum* bedroht ist, wo es selbstbestimmt zu sein scheint. Damit die Phänomenalisierung der Sinnbildung nicht in die transzendentale Illusion eines *ontologischen Simulacrums* gleitet, muss sie von einer anonymen Reflexivität ständig mobilisiert werden. Dieser Vorgang zur Bewahrung des Phänomens des Sprachlichen vor jeglicher Verführung durch die transzendentale Illusion des Simulacrums dient Richirs transzendentaler Phänomenologie, wie wir ab dem ersten Kapitel angedeutet haben. Diese transzendentale Phänomenologie wiederum dient *der Phänomenologie als Phänomenologie und nichts anderem als Phänomenologie* und deshalb auch *dem Phänomen und nichts anderem als dem Phänomen.* Damit es der Sinnbildung gelingt, damit sie vor der Verführung des ontologischen Simulacrums bewahrt wird, damit sie die Bedingungen der transzendentalen Phänomenologie

[70] Die transzendentale Illusion des *ontologischen Simulacrum* entsteht dadurch, dass die Phänomenalisierung im Phänomen selbst absorbiert wird. Die Bewegung von einem zum anderen findet so heimlich statt. Die transzendentale Illuison verwechselt also die Phänomenalisierung mit dem Phänomen und umgekehrt. Die beiden sind das Gleiche.

erfüllt, wird die zweite *Reflexivität ohne ein Ipse* konzipiert. Wir sind der Meinung, dass es Richirs Verdienst ist, das Phänomen parallel mit dem *Simulacrum* gedacht zu haben, was bei anderen Phänomenologen wie Husserl, Heidegger usw. gar nicht thematisiert wird und bei anderen nicht so stark wie bei ihm vorkommt; es ist uns allerdings bewusst, dass das Simulacrum in der Sache von den zeitgenössischen Phänomenologen behandelt wird.

Zweitens ist es auch nicht selbstverständlich, dass die Sinnbildung (das Unterwegssein des Sinns) gelingt. Oft verliert sie das Vermögen der Transpassibilität – wir haben dies schon erklärt – und verfällt in die Möglichkeit einer Idealisierung in einem Sprachsystem. Dort könnte der Sinn von der Wahrnehmung oder der Imagination verführt werden, wo er zum intentionalen Objekt wird (real oder anvisiert in einer Darstellung eines Bildes, wie wir schon in einem früheren Kapitel erklärt haben) – Richir nennt dies architektonische Transposition. Aber die anonyme *Reflexivität ohne ein Ipse* bewahrt anhand ihrer ständigen Schwingung die Sinnbildung vor jeglicher Setzung in der Objektivität oder vor der Gefangennahme eines intentionalen Objekts entweder durch Wahrnehmung oder durch die Imagination. Richir selbst spricht von einer „vorzeitigen Implosion des Sinns in der Identität der Bedeutsamkeit“[71] *(„Implosion prématurée du sens en identité de significativité“*). In diesem Fall wird nicht mehr von Sinn im Sprachlichen, sondern von einem Begriff oder einer Bedeutung gesprochen.

Drittens gibt es eine labile Dimension der Sinnbildung, die die Unvorhersehbarkeit, Zufälligkeit und Spontaneität des Sinns zum Ausdruck bringt. Damit diese äußerst abenteuerliche Lebendigkeit und Leiblichkeit der Sinnbildung aufrechterhalten wird, muss sie von der blinden und anonymen Reflexivität ständig begleitet werden. Verfällt die Sinnbildung nicht in die *Möglichkeit* eines Sprachsystems, so heißt dies noch nicht, dass die Sinnbildung gelingen wird. Die Sinnbildung kann auch abgebrochen werden, sogar wenn keine Reflexivität mehr besteht.

Viertens könnte die Sinnbildung in sich selbst verkapselt sein, wenn die Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen in der Reflexivität des Sprachlichen nicht vibriert. Im Kapitel über das Erhabene haben wir das Jenseits des Sprachlichen mit der Virtualität verbunden. In Bezug auf diese Virtualität der Referenz (die absolute Transzendenz) schreibt Richir: „Ohne die ‚Aktion‘ ihrer Virtualität wird das Sprachliche (*langage*), das trivial in der Sprache (*langue*) ausgedrückt wird,

[71] Richir, Marc, *op. cit.* 2006b, S. 104.

zu Geschwätz oder ideologischer Haarspalterei.“[72] Mit anderen Worten, wenn keine Virtualität der Transzendenz gegeben wäre, als das, was die Sicherstellung des Sinns leistet, so würde jedes Sprachliche einfach ein Herumreden sein, das keinen Sinn ergibt. *Dies zeigt, dass man nur von Sinn sprechen kann, wenn es eine Interaktivität gibt. Der Sinn eines Lebens ist unmöglich ohne eine Interaktivität, genauso wie ein Leben unmöglich ist, ohne eine Interaktivität. Ein in sich geschlossenes Leben ist kein Leben mehr, das dem Selbst entsprechen kann. Die Reflexivität ist diese Interaktivität, die sowohl dem Selbst, dem Leben und dem Sinn innewohnt.* Ferner wäre der Sinn in seiner Immanenz (Selbst) verkapselt, da er sich nicht verlassen könnte, um sich auf sich zu beziehen. Er wäre also blind, was bedeuten würde, dass das „nichts“ im *Phänomen als nichts anderem als Phänomen* sich nicht realisieren könnte. Die absolute Transzendenz ist diese Zusicherung der Virtualität für das Sprachliche (für den Sinn). *Dies hat zur Folge, dass die Virtualität der absoluten Transzendenz die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, sodass wir sagen können, dass die Virtualität die lebendige Kraft des Realen (Sinns) ist.*

Virtuell (Richir) ist das, was uns von dort drüben zu sich aufruft, auch wenn es hier nicht ist. Es grenzt sich von dem ab, was zwar noch nicht hier ist, aber hier sein könnte (im Sinne von Deleuze, wie im Kapitel über das Erhabene behandelt wurde): Das Virtuelle ist deshalb keine *Potenzialität*, etwas, das in manchen Welten existiert, aber nicht in jeder möglichen Welten existieren könnte. Jedoch bleibt das Virtuelle nicht weniger erlebt. Es ist das, wonach das Phänomen strebt, das was das Phänomen zur Freiheit ruft. Diese Freiheit besteht in der ständigen Reflexivität (die Ständigkeit dieser Bewegung markiert die Unendlichkeit) des Phänomens. Dadurch vermag es der Erfassung durch die Intuition im Bewusstsein zu entgehen und kann infolgedessen sein eigenes Leben führen. Der Sinn der sich im Herzen des Phänomens macht, beweist nicht nur den Aufruf von Seiten der Transzendenz, sondern artikuliert auch das Streben in die Unendlichkeit. Da der *Terminus ad quem* vom Sinn in der Unendlichkeit liegt, ist sein Wesen logischerweise in der Unmöglichkeit.

Nun kommen wir zum Ende der Begründung der Notwendigkeit der Reflexivität ohne ein Ipse (des Jenseits des Sprachlichen). Aber wir machen noch eine Anmerkung, bevor wir zum nächsten Punkt kommen: Wir haben gesehen, dass die Reflexivität zwischen dem Sprachlichen und dem Jenseits des Sprachlichen für die Sinnbildung notwendig ist. Diesbezüglich stellt sich die Frage, welche

[72] Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2010, S. 18, „Sans l‘ ‚action‘ de sa virtualité, le langage exprimé trivialement en langue devient bavardage ou ratiocination idéologique“.

Folge ein Mangel an solch einer Reflexivität dann für Lebewesen oder auch Menschen haben würde, bei denen der Zugang zur Welt (Transzendenz) geschwächt ist. Möglicherweise haben wir bei Richir einige Ressourcen, um das Phänomen des Sinnes bei Tieren oder für Menschen in Zuständen von Autismus, Zwangsstörung, Schizophrenie usw. zu untersuchen. Unser Ziel besteht nicht darin, auf die oben gestellte rhetorische Frage einzugehen. Tatsächlich geht sie über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Aber wir sind der Meinung, dass wir bei Richir wichtige Ressourcen zur möglichen phänomenologischen Analyse[73] dieser Phänomene finden können, denn es geht bei ihnen um den Zugang zur Welt innerhalb der Sinnbildung.

[73] Wir kommentieren an dieser Stelle kurz eine von diesen oben erwähnten geistigen bzw. Verhaltensstörungen, den Autismus. Murakami hat diesen phänomenologisch analysiert (cf. Yasuhiko Murakami, *Affection d'appel. Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes,* in: *Cahiers d'études lévinassiennes. Bd. 5,* Paris & Jerusalem: Institut d'études lévinassiennes 2006; cf. auch Ders., *Temporalité chez les autistes. À travers la théorie du sens chez Marc Richir,* in: Pierre Kerszberg, Antonino Maazù und Alexander Schnell (Hrsg.), L'Oeuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir, Brüssel: Ousia 2009). Jedoch befinden sich jene Analysen immer noch im Anfangsstadium. Wenn Murakami schreibt, dass die autistische Erfahrung durch das gekennzeichnet ist, was er als Versagen der „Affektion des Anrufs" oder woanders als „schwache Schematisierung" bezeichnet, denken wir, dass dieses Versagen in erster Linie auf dem Verhältnis des autistischen Subjekts zur Virtualität der transzendenten Welt beruht. Tiefer als nur ein Versagen der „Affektion des Anrufs" der Welt, kann dieses Verhältnis zur Welt nur innerhalb der Sinnhaftigkeit der Welt für die autistischen Menschen gemessen werden. In diesem Sinne müssen wir Analysen über autistische Erfahrungen aus erster Hand studieren und sie mit der Frage verknüpfen: Inwieweit und in welcher Weise macht die Welt für solche autistisch geprägten Menschen Sinn? Wenn wir hier beginnen, können wir feststellen, worauf Florian Forestier kürzlich hingewiesen hat, dass eine phänomenologische Darstellung von Autismus nicht mehr in Bezug auf Mängel bestehen darf (cf. Florian Forestier, Florian Forestier, *Comme un tremblement dans l'être au monde: L'autisme comme question adressé à la phénoménologie*, in: Alexander Schnell (Hrsg.), *Annales de phénoménologie*, Amiens: Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2020, S. 375–396. Der Vorteil dieses Schrittes ist groß und produktiv, besonders, wenn man Autismus im Lichte eines bestimmten Zugangs zur Welt sieht. Was wir hier haben, scheint einen positiveren Aspekt zukünftiger phänomenologischer Analysen über Autismus zu versprechen. Wir sind der Meinung, dass dieses Modell zur Analyse von Autismus sehr starke Wurzeln und Ressourcen in Richir hat, wenn wir die Reflexivität des Jenseits des Sprachlichen in die Reflexivität des Sprachlichen als einen besonderen Modus der Sinnbildung verstehen.

9.3.2.1.2 Die Herausforderung des Richirschen Nichtsprachlichen für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes

Nun ist die Zeit gekommen, dass wir uns auf eine frühere Behauptung konzentrieren, nämlich, dass Richirs Begriff des *Jenseits des Sprachlichen* eine Herausforderung für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes darstellt. Diese Behauptung soll als unsere These verteidigt werden. Wenn Richirs *Jenseits des Sprachlichen* eine Herausforderung und Schwierigkeit für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes darstellt, dann ist dies so, weil 1) diese Theorie nicht in der Lage ist, Leiblichkeit in der menschlichen Erfahrung zu artikulieren und 2) weil sie den Leib nicht als einen Ort des Abstandes und des Überschusses versteht. Wir haben schon an mehreren Stellen verdeutlicht, dass das leibliche Selbst einen Überschuss des Erlebens eines Erlebnisses im Hinblick auf das Enigma des Sinns bezeugen kann. Anhand des Verhältnisses der Reflexivität (*mit einem* und *ohne ein Ipse*) zwischen dem *Sprachlichen* (*langage*) und dem *Jenseits des Sprachlichen* (*hors langage*) ist der Überschuss des Erlebnisses klarer geworden. Dies hat zur Folge, dass auch dem leiblichen Selbst Erlebnisse entgehen – was wir als *Unmöglichkeit* des Selbst ausgewiesen haben – genauso wie dem Bewusstsein manche Erlebnisse entgehen. Der Vergleich des leiblichen Selbst mit dem Bewusstsein basiert darauf, dass dieses Selbst das erlebende Selbst ist, dem die Welt auf gewisse Weise im Erlebnis erscheint. Das alles führt uns dazu, die Meinung zu vertreten, dass die Reflexivität (*mit einem* und *ohne ein Ipse*) zwischen dem *Sprachlichen* und dem *Jenseits des Sprachlichen* eine Herausforderung für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der Philosophie des Geistes darstellt, da das *Jenseits des Sprachlichen* das artikuliert, was dem Bewusstsein entgeht, auch wenn es in das Bewusstsein im Abstand eintritt. Wie ist das aufzufassen?

Zunächst müssen wir verstehen, was die Theorie der Transparenz des Bewusstseins behauptet und sodann die Konsequenzen die zu dieser Behauptung gehören. Erst dann können wir sehen, inwiefern Richirs Theorie der Sinnbildung eine Herausforderung für dieselbe Theorie in der analytischen Philosophie ist. Es gibt unterschiedliche Varianten dieser Theorien. Oft geht diese Theorie auf Moore zurück, der das Bewusstsein als transparent oder „diaphanous“[74] bezeichnete:

[74] Cf. George Edward Moore, *The Refutation of Idealism*, in: Ders., *Philosophical Studies,* London: Kegan Paul 1992, S. 1–30.

> The term „blue“ is easy enough to distinguish, but the other element which I have called „consciousness“ – that which sensation of blue has in common with sensation of green – is green – is extremely difficult to fix […].[75]

> Und:

> The moment we try to fix our attention upon consciousness and to see *what,* distinctly, it seems to vanish: it seems as if we had before us a mere emptiness. When we try to introspect the sensation of blue, all we can see is blue: the other element is as if it were *diaphanous.*[76]

Was heißt also die Transparenz des Bewusstseins (*als „diaphanous*“), also dass das Bewusstsein *durchsichtig* ist? Wir haben es gerade gelesen: Transparenz bedeutet, dass das Bewusstsein schwer fassbar ist. Das Bewusstsein entzog sich für Moore so sehr, dass er es fast negiert hat. Was bleibt also für ihn von der Erfahrung übrig? Nur das Objekt, das blaue Ding. Mehr kann man nicht wissen. So vermittelt die Erfahrung einem Subjekt nichts Anderes als das, worum es bei der Erfahrung geht, nämlich das Objekt. Dies hat zur Folge, dass die Erfahrung von Blau sich von der Erfahrung von Grün allein anhand des Objekts und nicht des erkennenden Subjekts unterscheidet. Das Bewusstsein spielt dabei keine Rolle, *da es in jeder Erfahrung das gleiche ist.* Ungeachtet davon, ob ich Blau oder Grün empfinde, bleibt das Bewusstsein das gleiche. Es ist das, was die Empfindung von Blau und die Empfindung von Rot gemeinsam haben: es verändert sich nicht in von Fall zu Fall. Die Qualität des Bewusstseins bleibt die Gleiche. Die Empfindung von Blau oder Grün liegt in den intentionalen Eigenschaften des Objekts.

In der zeitgenössischen Philosophie des Geistes gibt es eine andere Variante dieser Theorie. Die meisten gehen davon aus, dass die Erfahrung durchsichtig (*transparent*) ist, was bedeutet, dass das Mittel der Darstellung der Wirklichkeit in der sinnlichen Erfahrung nicht erfasst wird. Wir zitieren Gilbert Hermann zu diesem Zweck:

> When Eloise sees a tree before her, the colours she experiences are all experienced as features of the tree and its surroundings. None of them are experienced as intrinsic features of her experience. Nor does she experience any features of anything as intrinsic features of her experiences… When you see a tree, you do not experience any features as intrinsic features of your experience. Look at that tree and try to turn your

[75] *Ibid.*, S. 20.

[76] *Ibid.,* S. 25.

> attention to intrinsic features of your visual experience. I predict you will find that the only features there to turn your attention to will be features of the presented tree.[77]

Dem Zitat entnehmen wir, dass wir das Medium, durch das die Erfahrung konstituiert wird, gar nicht selbst erleben. Mit anderen Worten, uns sind die inhärenten Eigenschaften der Erfahrung nicht gegeben. Sie bleiben uns unzugänglich. Transparenz des Bewusstseins besagt deshalb, dass die Erfahrung transparent ist. Dies ist eine andere Art und Weise zu meinen, dass Transparenz eigentlich Dunkelheit[78] bedeutet, wie Thomas Metzinger erklärt hat. Die Erfahrung ist transparent, denn „you are not directly aware of any qualities of your experience".[79] Laut Harman ist Eloise ihre „mental paint" nicht bewusst, wodurch ihre Erfahrung eines Baumes konstituiert wird. Was bleibt Eloise dann bewusst zugänglich? Harman schreibt: „she is aware *only of the intentional or relational features of her experience*, not of its intrinsic non-intentional features."[80] Dazu eine Randbemerkung: wir merken schon, wie stark die Annahme der Intentionalität im Sinne Husserls in der analytischen Philosophie des Geistes ist. Wenn uns die intrinsischen Merkmale der Erfahrung nicht bewusst sind, so sind uns nur die Gegebenheiten durch die Objekte bewusst. Was bei der Prüfung der Erfahrung übrig bleibt, sind nur die „intentionalen" oder „relationalen" Merkmale der Erfahrung. Wir bemerken sofort, dass Harman anders als Moore die intrinsischen Merkmale der Erfahrung nicht leugnet. Was Moore bestreitet, ist lediglich, dass sich das Subjekt der intrinsischen Merkmale der Erfahrung, der „mentalen Farbe", bewusst ist. In diesem Sinne ist Harman weniger radikal als Moore, der die intrinsischen Merkmale neutralisiert.

Es gibt natürlich viele verschiedene Varianten dieser Theorie, die wir jedoch nicht alle hier behandeln können. Wir wollen uns aber zumindest fragen, was die Motivationen dieser Theorien sind. Was sind die unterschiedlichen Ziele der verschiedenen Variationen dieser Theorie? James Van Cleve gibt uns hierauf eine

---

[77] Gilbert Harman, *The Intrinsic Quality of Experience*, in: James Tomberlin (Hrsg.), Philosophical Perspectives. Bd. 4: Action Theory and philosophy of Mind, Atascedora, California: Ridgeview Publishing Company, 1990, S. 31–52; siehe dazu auch: Ders., *The Intrinsic Quality of Experience*, in: Ned Block, Owen Flanagan, Guven Guzeldere (Hrsg.), The Nature of Consciousness, Cambridge, MA: Mit Press 1997, S. 663–775, hier S. 667.

[78] Das Skript seines entsprechenden Vortrages "Postbiotisches Bewusstsein: Wie man ein künstliches Subjekt baut - und warum wir es nitcht tun sollten" ist abrufbar über die folgende URL: https://www.hnf.de/veranstaltungen/events/paderborner-podium/computer-gehirn-und-bewusstsein/metzinger.html Zugriff am 23. 01. 2021.

[79] Michael Tye, *Consciousness, Colour, and Content*, Cambridge, MA.: MIT Press 2000, S. 47.

[80] *Ibid.*

synthetische Antwort: 1) die Theorie macht die direkten realistischen Wahrnehmungstheorien möglich. Dies bedeutet, dass wir uns äußerer Dinge bewusst sind und nicht der Dinge, die in unserem Kopf vorgehen. Wir bekräftigen diese Idee noch mal mit einem Zitat von Harman: „In the same way, what Eloise sees before her is a tree, whether or not it is a hallucination. That is to say, *the content of her visual experience is that she is presented with a tree*, not with an idea of a tree."[81] Ungeachtet dessen, ob Eloise ein mentales Bild der Umwelt hat oder nicht, – es kann ja sein, dass sich Eloise einer Darstellung von dem, was das mentale Bild vermittelt, bewusst ist: dies zeigt wiederum, dass Harmann diese intrischen Merkmale der Erfahrung nicht leugnet[82] – ist klar, dass das mentale Bild „something in the world, not something in the mind" darstellt. 2) Die Theorie der Transparenz des Bewusstseins macht die Welt begrifflich sicher für den Materialismus. 3) Manchmal besteht das Motiv darin, eine Sichtweise der „representationalist or intentionalist view of experience"[83] vorzustellen. Nach dieser Auffassung ist der Charakter der Erfahrung durch ihren „representational or propositional content"[84] erschöpfend beschrieben.

Warum denken wir aber, dass Richirs Phänomenologie der Sinnbildung für diese Theorie der Transparenz des Bewusstseins eine Herausforderung ist? Zunächst stellen wir fest, dass diese Theorie eine reduktionistische Darstellung der Erfahrung ist. Die Erfahrung ist komplizierter als sie zu verstehen gibt; sie hat eine umfassendere Dimension. In der Theorie werden zudem bestimmte Formen der Erfahrung ausgeblendet. Beispiele sind: einem Gespräch zu folgen, andere Leiber zu verstehen, einen Artikel zu lesen, Musik zu hören, an Kunstwerken teilzuhaben oder sogar Emotionen wie Liebe oder Verliebtheit zu erleben, eine Geschichte zu erzählen, eine Dissertation oder einen Artikel zu schreiben, in der Tätigkeit des Denkens zu sein usw. Unsere erste Bemerkung ist also, dass die Theorie der Transparenz des Bewusstseins die Erfahrung stark verarmt. Zweitens wird diese Theorie am Beispiel der Wahrnehmung modelliert. Das Beispiel der Wahrnehmnung verteidigt somit eine Form des naiven Realismus. Alles, was wir wissen, sind nur die beabsichtigten Merkmale der Erfahrung, die Körperlichkeit der Welt. Mehr wissen wir nicht. Diese Theorie ist sich jedoch nicht bewusst, dass die Objekte der Wahrnehmung unbestimmt sind – wir wollen hier

[81] Harman, *op. cit.,* 1990, S. 36.

[82] Cf. *Ibid.*

[83] *Ibid.*

[84] James Van Cleve, *Troubles for Radical transparency*, in: Terence Horgan, Marcelo Sabates, David Sosa (Hrsg.), Qualia and mental Causation in a physical World: Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim, Cambridge UK: Cambridge Univ. Press 2015.

nicht auf diese Problematik eingehen, da wir sie schon in einem früheren Kapitel behandelt haben; es genügt, hier darauf aufmerksam zu machen, dass das Objekt der Wahrnehmung auch eine Kehrseite, eine versteckte Seite[85] hat, sodass die Wahrnehmung der Oberfläche für die Bestimmung eines Objekts nicht ausreicht. In besagtem Kapitel wurde auch festgestellt, dass die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekt nicht im Objekt selbst, sondern in der *Phantasia* (*a fortiori*) der Leiblichkeit liegt. Außerdem kann diese Theorie der Transparenz des Bewusstseins nicht erklären, warum ich nun Grün und nicht Blau empfinde, oder warum zwei unterschiedliche Menschen aus unterschiedlichen Perspektiven zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen würden. Sie würde sagen, es komme einfach auf das Verhältnis zum Objekt an – mehr wissen wir nicht. Aber Van Cleve hat argumentiert: „It seems to me that a change in what I perceive is *ipso facto* a change in *me* – that I am different in some *intrinsic* way when I stop seeing red and start seeing green."[86] Mit anderen Worten geschieht die Veränderung des Erlebnisses auf der Seite des Subjekts und nicht der des Objekts. Die Veränderung im Subjekt erklärt, warum er nun Grün empfindet und nicht mehr Rot. Laut Van Cleve ist diese Veränderung eine Veränderung des Geistes, des Bewusstseins. Unser Ziel aber ist es wie gesagt nicht, auf dieser Ebene der Wahrnehmung zu argumentieren. Verlassen dieses und stellen uns eine umfassendere Dimension der Erfahrung vor, so wird klar, dass die intentionale Dimension des Inhalts der Erfahrung problematisch wird.

Nehmen wir das Beispiel des Lesens eines Romans oder eines Artikels. Was ist mir bewusst, wenn ich einen Artikel oder einen Roman lese? Wenn wir der Theorie des transparenten Bewusstseins folgen würden, würden uns nur die Buchstaben oder die Wortdarstellungen bewusst. In Schwarz und Weiß kann mir also nur der propositionale Gehalt der Formel vermittelt werden: X ist P. Dementsprechend erkenne ich nur die semantischen Zeichen, die mir bestimmte Objekte durch den Leibkörper (zum Beispiel meine Augen oder die Ohren im Falle des Zuhörens) vermitteln: „Anne Linda Berger ist eine Frau", „Philosophie ist interessant" und so weiter. Wenn also eine andere Person denselben Roman lesen würde, so könnte sie oder er das gleiche Ergebnis erzielen, den Satzinhalt: „Anne Linda Berger ist eine Frau", „Philsophie ist interessant". Aber so funktioniert das Lesen nicht. Wir hypostasieren die geschriebenen Buchstaben eines Buches nicht als wären sie das, worauf alles ankommt. Gemeint ist, dass wir sie beim Lesen nicht zum Zweck machen. Beim Lesen werden sie vielmehr oft

[85] Für eine ausführliche Analyse siehe unser Kapitel über die Wahrnehmungsobjekte; siehe diesbezüglich auch Van Cleve, *op. cit.*, 2015.

[86] *Ibid.,* 223.

ausgeblendet. Ich habe keinen Zugang zu einem Roman allein durch die Struktur eines propositionalen Gehalts, durch die Buchstaben, die bestimmte Objekte vermitteln. Noch habe ich Zugang zur erzählten Geschichte in einem Roman allein anhand der Wortlaute, die mir bestimmte Objekte in der Welt vermitteln. Ich kann nur durch den Sinn hinter den Buchstaben des Buches oder hinter den Wortlauten Zugang zum Roman oder zum Artikel, bzw. Zugang zur erzählten Geschichte durch den Roman oder den Artikel haben. Deshalb schreibt Thomas Reid: „we do not attend to the sound, but to the sense."[87] Auch Reid war es bestimmt nicht bewusst, dass dieser Sinn mir nicht zur freien Verfügung steht. Er ist unbestimmt, wie Richir gezeigt hat. In diesem Sinne sind mir die Merkmale der Welt (im Sinne eines naiven Realismus) nicht einmal bewusst, genauso wie ich kein Blau oder Grün (*bestimmt*) sehe – was nicht heißt, dass die Leistung der Leibkörpers dabei gar nicht zählt –, sondern nur, dass ich etwas Bläuliches, etwas Grünliches (*unbestimmt*, *überschüssig*) erlebe. Ich bin mir dabei aber des Sinnes des Romans nur zum Teil bewusst. Das bedeutet, dass mir der Sinn hinter den Buchstaben des Buches – der einzige, dessen Erfahrung ich mir sicher sein kann – entgeht. Einerseits sieht es so aus, als würde ich den Sinn des Romans im Griff haben, andererseits aber, dass ich den Sinn in gewisser Weise nicht besitze. Ich weiß, dass, wenn ich anfange, die Geschichte über den Inhalt des Buches zu erzählen, oder wenn ich darüber nachdenke, dass mir die passenden Worte entgehen. Wenn also zwei Personen denselben Roman von Chinua Achebe „Things Fall Apart" lesen würden, so würden sie möglicherweise zwei unterschiedliche Eindrücke, oder zwei unterschiedliche Vorstellungen von der Hauptfigur des Romans, Okonkwo, erhalten. Und sollten sie die Geschichte von Okonkwo einer anderen Person erzählen, so würden sie ständig nach den passenden Worten suchen. Nichts stellt sicher, dass die Erzählungen gelingen würden.

Wir sehen, dass es problematisch ist, die phänomenalen Erlebnisse auf intentionale Objekte der Welt zu reduzieren. Die qualitativen Eigenschaften der bewussten Erfahrung gehen über das hinaus, was dem Bewusstsein *intentional* erscheint, oder was dem Subjekt als intentionale Eigenschaften gegeben wird. Die qualitativen Eigenschaften (Sinn z. B. in seiner Lebendigkeit und Leiblichkeit) sind dem Bewusstsein gegeben; aber sie entgehen dem Bewusstsein zugleich auch. Man könnte sagen, dass sie ein Bein im Bewusstsein und ein anderes Bein außerhalb des Bewusstseins haben. Sie sind da und nicht da. Sie sind durch eine Negativität und eine Positivität gekennzeichnet: vielleicht könnten wir sie

[87] Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense,* hrsg. Derek R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 1997, S. 43.

mit Pseudo-Dionysius als ***überhelle Finsternis* der Stille**[88] und Unwissenheit beschreiben. Dies ist eine negative Weise qualitative Eigenschaften zu beschreiben. Aber hier impliziert die Negativität (Finsternis und Unwissenheit) keinen Mangel an Erkenntnis, denn man weiß durchaus, dass etwas im Leib erlebt wird. Die hier gemeinte Negativität ist positiv. Wir sind der Meinung, dass diese Negativität vielleicht der höchste Punkt dessen ist, was dem Leib je zugänglich sein kann. Der leibliche Sinn, der in den qualitativen Eigenschaften vermittelt wird, ist in seiner Dunkelheit, sprich in seiner Unmöglichkeit, die Grenze oder der höchste Punkt der Welterschließung. Das heißt, dass wir in ihm in ein phänomenologisches Licht gelangen. Jedoch ist dies nicht ohne Epoché möglich, da wir eine Art von Blindheit einüben müssen, um Zugang zum Licht des leiblichen Sinns, des Phänomens zu bekommen. Die Wirklichkeit, die durch das Sehen verhüllt wird, muss deshalb negiert werden, damit dieses verhüllte Licht im Erlebnis zugänglich gemacht wird. Die Augen eines erkennenden, sehenden Begreifens (mit anderen Worten alles, was sich der intentionalen Gegebenheit eines Objekts bedient) müssen geschlossen werden, damit das unsichtbare Licht erscheinen kann. Noch einmal zur Sache: der Sinn ist dadurch da, dass er nicht da ist. Er ist kurz gesagt unbestimmt. Er ist ein sich machender Sinn (Sinnbildung), der nicht aufhört, sich zu bilden und deshalb kommt er nicht zur Ruhe einer Positionierung (im Sinne von *doxa*). Er beweist, dass die qualitativen Eigenschaften dem Bewusstsein gegeben zugleich entzogen sind. Solch eine Konzipierung des phänomenalen Erlebnisses ist für die analytische Philosophie des Geistes eine Herausforderung. Ned Block bestätigt diese Problematik, wenn er schreibt, sie sei „the greatest chasm in the philosophy of mind".[89] Es ist aber Richirs Verdienst, solch einen Überschuss des Leibes konzipiert zu haben, indem er schreib:

> Korrelativ hat das Bewusstsein im phänomenologischen Sinne nichts von einer *für sich selbst absolut transparenten Selbstpräsenz*, von einer reinen Intuition des Selbst in der Zeitlosigkeit des Augenblicks – einer Art metaphysischer Fiktion, die klassisch Gott vorbehalten ist –, aber *alle Präsenz, die von Abwesenheiten* durchdrungen wird, von einem *Sinn im Plural*, *der auf mehreren Ebenen gleichzeitig gemacht wird*, indem *er reift* und sich zeitlich bildet, oder besser, indem er die Zeit auf diese Weise klärt, und dies, in und auf einer Masse, *in unaufhörlicher Bildung*, *von mehrfachen Sinn, unbewusst*, weil er verfinstert ist, sobald er beginnt, umgekehrt und meistens umgekehrt zu dem, was bewusst als Sinn gebildet wird.[90]

---

[88] *Über die mysthische Theologie und Briefe, 1, 8–9.*

[89] Zitiert nach: Van Cleve*, op. cit.,* 2015, S. 211.

[90] Richir, *op. cit.,* 1993a, S. 73: „Corrélativement, la conscience, au sens phénoménologique, n'a rien d'une auto-présence absolument transparente à elle-même, d'une intuition pure de soi dans l'intemporalité de l'instant – sorte de fiction métaphysique classiquement réservée

Wir werden es nicht schaffen, jedes Wort dieses zentralen Zitats zu kommentieren. Beschränken wir uns daher nur auf die wichtigsten Aspekte, die alles zusammenfassen, was wir bisher zu vermitteln versucht haben. Das erste, was zu bemerken ist, ist, dass es um das Rätsel des Bewusstseins geht, in dem der Sinn teils gebildet wird. Richir betont, dass das Bewusstsein sich selbst nicht transparent ist. Mit anderen Worten ist die Erfahrung sich nicht selbst transparent, als wenn die qualitativen Eigenschaften durch die intentionalen Merkmale erschöpft wären. Richir erklärt, dass Bewusstsein eine Präsenz ist, die aber von Abwesenheit durchdrungen ist. Die Präsenz ist die des Sinnes. Der Sinn, wir haben es oben gezeigt, artikuliert wiederum die leibliche Dimension zwischen der Immanenz des Bewusstseins und der Transzendenz des Unbewussten (des Virtuellen). Deshalb ist dieser Sinn als etwas, das ich erfassen kann, nicht vollständig vorhanden. Er fehlt immer auch, er ist in ständiger Bildung, er erscheint und verschwindet – er ist uns bewusst und gleichzeitig unbewusst. Dies geschieht in Schwankung und Wechselwirkung. Diese verschwindenden und unbewussten Aspekte werden von den von uns rekonstruierten Theorien der Transparenz des Bewusstseins nicht deutlich erfasst. Wir sehen damit, dass Richirs Phänomenologie für die Theorie der Transparenz des Bewusstseins eine Herausforderung ist.

9.3.2.1.3 Der Zusammenhang zwischen der Unfähigkeit zur Artikulation des Überschusses der Erfahrung und dem Mangel an der Artikulation des Überschusses des Leibes und der Leiblichkeit in der analytischen Philosophie des Geistes

Wenn es, wie wir gesehen haben, wahr ist, dass die Theorie der Transparenz des Bewusstseins in der analytischen Philosophie des Geistes die Unbestimmtheit der Erfahrung nicht artikulieren kann, so könnte man fragen, woher diese Schwierigkeit kommt. Wir sind der Meinung, dass zwei Gründe dafür angeführt werden können: Der erste kann auf einen Mangel an Leiblichkeit bei der Artikulation von Erfahrung zurückgeführt werden. Wir haben gezeigt, dass Richir das Bewusstsein der Erfahrungen thematisieren konnte, deshalb, weil die Phänomenologie selbst die Erfahrung im Kontext des Leibes thematisiert. Dies ist

---

à Dieu –, mais tout d'une présence trouée d'absences, de sens pluriels se faisant, à de multiple niveaux à la fois, en mûrissant et en s'élaborant dans le temps, ou mieux en frayant de la sorte le temps, et ce, dans et sur une masse, en incessante formation, de sens multiples, inconscients parce qu'éclipsés aussitôt qu'amorces, jouant à revers et le plus souvent à rebours de ce qui s'élabore consciemment comme sens." Unsere Kursivschrift.

aber in der analytischen Tradition[91] nicht der Fall. Zwar gab es in jüngster Zeit neue Entwicklungen in dieser Richtung (wie Prinz' „embodied appraisal theory“[92]), um dem Mangel an Leiblichkeit in analytischen Theorien der Erfahrung oder affektiven Zuständen zu überwinden; aber solchen Beschreibungen über den Leib fehlt immer noch der wesentliche Aspekt der Artikulation von Erfahrung (zum Beispiel eine emotionale Episode eines erlebenden Subjekts). Sie verpassen daher einen wichtigen Aspekt, der für die Erfahrung notwendig ist: den persönlichen und subjektiven Aspekt der Emotion. Der persönliche Standpunkt (Peter Goldie[93]) beschreibt die Erfahrung auf der Ebene eines subjektiven Erlebnisses. Vom Standpunkt des Erlebnisses eines Subjekts wird dann die Welt vermittelt. Deshalb ist der Begriff des Leibes, um es mit Ricoeur auszudrücken, für den Begriff der Person (des Menschen) von großer Bedeutung. Der Begriff eines Menschen ist laut Ricoeur nicht weniger grundlegend als der Begriff des Leibes.[94] Die Gleichursprünglichkeit der beiden Begriffe impliziert für uns, dass man nicht von der Erfahrung eines Menschen sprechen kann, ohne dass diese Erfahrung die eines Leibes ist. Das ist die Idee eines erlebten Leibes in Merleau-Pontys Phänomenologie: wie der Leib das Zentrum der Erfahrung der Welt ist, auch wenn Merleau-Ponty dabei keinen Dualismus – das Subjekt auf der einen und die Welt auf der anderen Seite – verteidigt. Zentral für die Unfähigkeit, die Unbestimmtheit und den Überschuss der Erfahrung zu artikulieren, ist der Mangel an Leiblichkeit in der Philosophie des Geistes.

---

[91] Jan Slaby hat bereits diese Idee verteidigt, die wir hier vertreten. Aber der Unterschied zwischen seiner Stellungnahme und unserer besteht darin, dass er – wenn wir ihn richtig verstanden haben – die Transparenz der Erfahrung verteidigt, wobei wir der Meinung sind, dass die Erfahrung in Bezug auf Richirs Phänomenologie des Sprachlichen auch intransparent sein kann. Nochmal zur Betonung der Bedeutung von dieser hier gemeinten Intransparenz: die Erfahrung ist unbestimmt. Auch der Gehalt der Erfahrung, der als Sinn bezeichnet werden kann, ist unbestimmt. Für eine ausführliche Analyse der Wichtigkeit des Leibbegriffs für die Erfahrung siehe Jan Slaby, *Affective Intentionality and the Feeling Body*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* Bd. 7 (2008b), S. 429–444.

[92] Cf. Jesse Prinz, *Gut Reactions. A perceptual Theory of Emotions,* Oxford: Oxford Univ Press 2004.

[93] Goldie verteidigt zum Beispiel das *Fühlen der* leiblichen Veränderungen in Bezug auf Emotionen. Es geht ihm um die phänomenologischen, qualitativen Aspekte der persönlichen Erfahrungen. Erfahrung muss also nicht unpersönlich sein. Es geht Goldie einzig und allein darum, zu zeigen, wie diese Erfahrung für diese Person ist: „When we say of someone, for example, that he feels his heart racing, we are saying something about how it is *for him* – about the qualitative nature of *his experience* from the personal point of view; that is, from his point of view“ (Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration,* Oxford: Oxford Univ. Press 2000, S. 52).

[94] Ricoeur, *op. cit.,* 1990, S. 46.

Mit diesem Gedanken kommen wir zum zweiten Grund, warum die analytische Philosophie die Unbestimmtheit und den Überschuss der Erfahrung nicht artikuliert. Der Leib ist, wie wir in den vorhergehenden Kapiteln gesehen haben, ein Ort des Abstandes (*écart*); er ist also kein Ort der Übereinstimmung mit dem Selbst. Dies haben wir auf zwei Ebenen untersucht: Zum Einen im Kapitel über die *χώρα*, in dem gezeigt wurde, dass Richir einen unvermeidbaren Abstand zwischen dem Leib und dem Leibkörper verteidigt. Der Abstand wird durch die Leiblichkeit aufrechterhalten. Auf einer zweiten Ebene verteidigten wir im Kapitel über das leibliche Selbst eine lückenhafte Einheit zwischen dem Leib und dem Körper. In Anlehnung an Husserls These der Übertragung der Erscheinungen mit ihren Empfindungsdaten auf den Leib – die Verankerung des Leibes in den Körper – war diese Verankerung für Richir sehr *lose,*[95] nicht fest, sondern flüchtig. Für Richir sei der Leib laut Forestier nicht ganz Leibkörper und der Körper sei nicht ganz leiblich.[96] Die Folge all dieser Bewegungen ist, dass der Leib-Körper[97] – wir haben diese Schreibweise in demselben Kapitel vorgeschlagen, um den Abstand zwischen Leib und Körper zum Ausdruck zu bringen – ein Ort der Unbestimmtheit ist. Die Übertragung all meiner affektiven Erfahrung der Welt auf meinen Leib folgt also nicht der Formel X ist P, denn der Leib-Körper bezeichnet eine Unbestimmtheit. Die Unbestimmtheit hatten wir mit der Formel zum Ausdruck gebracht, dass der Leib-Körper ein unmögliche Möglichkeit ist, wobei der Leib die Dimension der *Unmöglichkeit*[98] *in Bezug auf die Sinnbildung* und die Körperlichkeit die Dimension der *Möglichkeit*[99] *in Bezug auf die symbolische Stiftung des Sinns* erfassen. So artikuliert die Leibthematik etwas Unbestimmtes in jeder subjektiven Erfahrung, entweder als Überschuss oder als Mangel. Solche Darstellung des Leibes als Ort der Unbestimmtheit

[95] Cf. Forestier, *op. cit.,* 2020, S. 384 f.

[96] Cf. *Ibid.*

[97] Damit ist das Selbst als ein Ganzes im Sinne Aristoteles zu verstehen. Siehe dazu das Kapitel über die *Chora.* Man könnte auch das Selbst (Leib-Körper) als eine lückenhafte Einheit zwischen dem Phänomenologischen und dem Symbolischen bezeichnen.

[98] Diese Unmöglichkeit verweist auf die Ohnmacht des leiblichen Selbst in seiner Reflexivität. Diesem Selbst entgeht dementsprechend das Phänomen (des Sprachlichen).

[99] Das Selbst (als symbolisch gestiftetes Körperding) wird nun als eine Möglichkeit dargestellt, die anhand der bildlichen Darstellung verwirklicht wird, auch wenn diese Darstellung die eines unbewussten Symbolischen sein mag. Dies geschieht, wenn die Reflexivität zum Ende kommt. Der Prozess der Reflexivität kann auch seine Grenze überspringen, um in den Raum der Gegenwart überzugehen, wodurch die Reflexivität gestoppt wird. Somit besteht am anderen Ende des Spektrums die Möglichkeit, dass das leibliche Selbst durch das Symbolische kontaminiert wird. Solch eine Bewegung nennt Richir eine architektonische Umsetzung.

und damit als Ort, an dem die Unbestimmtheit (die Intransparenz) der Erfahrung nachvollziehbar ist, sind der analytischen Philosophie des Geistes fremd und herausfordernd für sie. Ohne den unbestimmten Leib als Ort des menschlichen, leibhaftigen Seins, würde alle Theorie der Kognition einfach reine Abstraktion bleiben. Denn der Leib ist der Ort, an dem jegliche „metaphysische Frage einen konkreten, legitimen Sinn erlangt.“[100] Damit erlagen die unbestimmten Phänomene des Sprachlichen, welche Idee und Gedanken nicht ausschließen sondern implizieren, diesen „konkreten, legitimen Sinn“ nur in Hinblick auf den Leib. Das heißt, dass die Legitimation der Idee (die Lebendigkeit der Theorie) nur innerhalb des unbestimmten Leibes konzipiert werden kann. Sonst verfällt sie in reine Abstraktion.

9.3.2.2 Die Reflexivität zwischen dem Sprachlichen und dem Symbolischen als eine leibliche Sinneröffnung

Wir haben mit der Idee angefangen, dass der Sinn, welchen uns die Leiblichkeit erschließt, als Sprachphänomen seinen Zusammenhalt in den Bewegungen 1) zwischen dem Sprachlichen oder dem Phänomenologischen (*langage*) und dem Symbolischen (*langue*) und 2) zwischen dem Sprachlichen (*le langage*) und dem Jenseits des Sprachlichen (*hors langage*) findet. Darin liegt die Neuartigkeit von Richirs Phänomenologie des Sprachlichen, worin auch die Wurzel seines dualistischen Denkens zu sehen ist. Nachdem wir die Art von Bewegung oder Beziehung zwischen dem Sprachlichen und dem Jenseits des Sprachlichen entwickelt haben, ist es nun Zeit, die andere Art von Beziehung oder Bewegung zwischen *dem Sprachlichen* und dem *Symbolischen* zu kommentieren. Damit werden wir auch den zweiten Teil dieses Kapitels beenden. Bevor wir zu dieser Bewegung kommen, wollen wir kurz die zwei genannten Dimensionen in den Blick nehmen: So sehen wir auf der einen Seite *die Sinnbildung* (*le sens se faisant*) – also der Sinn, der sich macht (bildet), und dem es nicht gelingt, komplett gemacht (gebildet) zu werden – was aber auch den Überschuss des Sinns bezeugt und, auf der anderen Seite eine *Stiftung des Sinns* in der symbolischen Institution und daher in allen Formen der Kultur.

Anhand dieser zwei Dimensionen ist es offensichtlich, dass die Erschließung der Welt anhand der Leiblichkeit, von der Richir gesprochen hat, 1) auf der einen Seite die Prekarität des Sinns ausdrückt jedes Mal, wenn wir versuchen, ein leibliches Erlebnis wie eine Emotion zur Sprache bringen zu wollen. Diese Prekarität des Sinns entspricht der Unbestimmbarkeit des Phänomens, das sich

[100] Richir, *op. cit.,* 1993a, S. 6: „les questions métaphysiques peuvent acquérir un sens concret, légitim“.

im Leib[101] vollzieht und gibt somit der erlebten affektiven Gemütsregung einen Charakter der Nichtpositionalität.[102] Hier liegt die Idee eines phänomenologischen Sinns. Wenn die Idee des phänomenologischen Sinns erhalten bleiben soll – es ist die Idee des Überschusses an phänomenologischer Erfahrung, die Husserl in *Analysis zur passiven Synthesis* anhand der zeitlichen Wahrnehmung der Welt (des Objekts) vielfach ans Licht gebracht hat – kann diese Art von Sinn laut Richir nicht durch die Dimension der Passivität[103] erfasst werden. In dieser Abgrenzung von Passivität scheint sich Richirs genetische Phänomenologie von der genetischen Phänomenologie Husserls zu unterscheiden, oder sogar in einer tieferen Schicht der *Phantasia* zu wurzeln. Denn die Passivität, wie sie in der Prä-Reflexivität des Leibes bei Merleau-Ponty ersichtlich und evident ist, hätte den Sinn im Voraus erschöpft und das Spontane und Unerwartete unzulässig und

[101] Cf. *Ibid.,* S. 72.

[102] Diese Haltung der Nichtpositionalität hat eine enorme Konsequenz für die analytische Philosophie, in der man nach der bestimmten Bedeutung einer gelebten Emotion suchen will, als ob das, was man in einer bestimmten Situation „affiziert" oder affektiv erlebt, ein bestimmtes und gegebenes Genus haben sollte, was zur Implosion einer phänomenologischen Sinnbildung führen könnte. Dies erklärt auch, warum für die Analyse der Erfahrung der Welt die Identifikation eines „physischen Körpers" (*corps physique*) mit einem „psychischen Körper" (*corps psychique*) vorausgesetzt wird. Die Suche nach der Identifikation des Physischen mit dem Psychischen beschreibt die Haltung der Positionalität. Diese Haltung findet sich in der Haltung von Kognitionswissenschaftlern oder sogar von analytischen Philosophen des Geistes, wenn sie beispielsweise versuchen das Gehirnkorrelat dieses oder jenes Gedankens oder diese oder jene emotionale Episode im Gehirn zu lokalisieren.

[103] Wir sind der Meinung, dass Richir dies behauptet: er will zeigen, wie der phänomenologische Sinn im Gegensatz zu anderen Konzepten funktioniert, wie jene der 1) Prä-Reflexivität des Leibes bei Merleau-Ponty und jene 2) in denen sich das Individuum wie bei Husserl automatisch auf die Welt oder auf die anderen bezieht, wie bei einer Fremderfahrung. Richir konstruiert aber eine nicht passive Dimension des Sinns (der Sinnbildung), die sich immer in der Aktivität bewegt. Was die erste Kontrastfolie angeht, so haben wir schon in einem früheren Kapitel die Idee sinntragenden Wissens des Leibes anhand der Gewohnheiten, der Strukturen, die von präreflexiver „motorischer Intentionalität" handeln, bei Merleau-Ponty behandelt. Die zweite haben wir bereits in Bezug auf die Passage behandelt, in der Husserl die mimetische Hand analysiert, die eine fremde Hand imitiert. Wenn diese Hand in der Bewegung ist, so wird das Subjekt auch dazu geführt, automatisch seine Hand zu bewegen: „Sehe ich eine fremde Hand, so fühle ich meine Hand, bewegt sich eine fremde Hand, so juckt es mich, meine Hand zu bewegen usw." (Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana,* Bd. XIII, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff 1973a, S. 311). In einem früheren Kapitel haben wir gezeigt, dass die hier vermittelte Idee laut Richir mit einer passiven, spiegelnden *Mimesis* zusammenhängt, die Richir mit *einer nicht spiegelnden, aktiven Mimesis von innen* ersetzt.

unmöglich gemacht. Anstelle der Passivität spricht Richir von der *Transpassibilität* zum *Transpossiblen.* Auch aus diesem Grund kann die Idee der Bildlichkeit die Idee der phänomenologischen Sinnbildung nicht umfassen, da eine solche Bildlichkeit durch ein Eingreifen der Intentionalität der Imagination auch die Sinnbildung erschöpft hätte. Die Sinnbildung wäre tot. Der einzige Weg, die phänomenologische Sinnbildung zu bewahren, die auch die ultimative Idee des Überschusses bewahrt, besteht nur in einem ständigen Fluss von *Aktivität,*[104] der die Sinnbildung unvorhersehbar macht, sie immer offen lässt und jedes Mal zu übertreffen ist. Denn die ursprüngliche und archetypische Motilität, die grundlegende Kinästhesie, wurzelt in keinem anderen architektonischen Register als dem der Phantasia (Leiblichkeit) – dies geschieht weder im Jenseits irgendeiner Form von Bildlichkeit, noch in der Intentionalität noch in irgendeiner Passivität. Aus diesem Grund wäre die Behauptung, dass der „lebendige Charakter" eines Romans von einem Schauspieler – so talentiert er auch sein mag – anschaulich dargestellt werden könnte, enttäuschend und irreführend. Laut Richir ist dies irreführend,

> denn niemals wird es diesem oder jenem Schauspieler, unabhängig von seinem Talent, gelingen, die Komplexität des Charakters wiederzugeben, wie sie dem Autor eines Romans im Verlauf seines Schreibens auferlegt wurde, und wie sie erneuert dem aufmerksamen Leser auferlegt wird, der sich nicht in die phantasmatischen Fallen der imaginären Identifikation verwickeln lässt.[105]

Wenn der Schauspieler die Komplexität der lebendigen Figur (Hauptfiguren oder Nebenfiguren) im Roman nicht wiedergeben kann, dann deshalb, weil das Leben – dieses Leben ist nichts anderes als die Leiblichkeit des Leibes – in der *Phantasia* (Leiblichkeit) nicht erschöpft werden kann.

2) Auf der anderen Seite haben wir es mit der *Stiftung des Sinns* in der symbolischen Stiftung eines Sprachsystems zu tun. Dabei spielt das Sprachsystem eine soziale Rolle, das im Gegensatz zur Aktivität der Sinnbildung eine Passivität verkörpert. Deshalb kann wegen diesem sozialen, kulturellen Zusammenhang die Sprache (*langue*) nur eine symbolische Interaktion in einem bestimmten Sprachsystem vermitteln. Die Sprache ist demnach nichts anderes als die Vermittlung

[104] Das, wofür der Sinn die Sinnbildung ist, d. h. also immer in der Bewegung.

[105] Marc Richir, *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman,* in: *Littérature dans Littérature et phénoménologie* Bd. 4, Nr. 132 (2003), S. 24–33, hier S. 29 f.: „parce que jamais tel ou tel acteur, quel que soit par ailleurs son talent, n'arrivera à rendre la complexité de personnage, telle qu'elle s'est imposée au romancier au fil de son écriture, et telle qu'elle s'impose à nouveau au lecteur attentif, qui ne se laisse pas prendre aux pièges fantasmatiques de l'identification imaginaire."

von sozialen, kulturellen Rollen, Normen oder Verhältnissen. Die soziale Rolle deutet auf ein typisches Muster hin und hat in der Regel eine Funktion für Menschen in jenen Gesellschaften. Zum Beispiel haben eine Professorin, ein Gutachter, eine Frau oder ein Mann, ein Kind usw. ihre bestimmte Funktion im jeweiligen sozialen System. Das *Igbo*-Wort (aus der Biafra Region im Südosten von Nigeria) „*nwa nna*" (Wortwörtlich: „der Sohn von Papa"), das kein Äquivalent in der westlichen Welt hat, beschreibt eine Art von Affinität, die eine Person auch zu einer fremden Person aus der gleichen Sprachgruppe haben kann. Das Wort *Amae* drückt laut Morshbach[106] und Tyler ein erfreuliches Gefühl kindlicher Abhängigkeit von einer Person oder Situation aus, das nur für Menschen aus Japan verständlich ist. Daraus lässt sich schließen, dass Menschen, die das Symbolische in einer Sprachgruppe nicht erworben haben, von diesem Symbolischen ausgeschlossen bleiben. Demnach wäre der Sinn jedes Ausdrucks vollständig, bestimmt geschlossen, passiv usw.; man müsste ihn nur erwerben. Um diese Eigenschaften eines symbolischen Systems zu veranschaulichen, geben wir nun ein Beispiel mittels der gestifteten Emotionen in unterschiedlichen Sprachsystemen. Laut Averill ist eine Emotion „a transitory *social role* (a *socially constituted syndrome*) that includes an individual's appraisal of the situation, and is interpreted as *a passion rather than as an action.*"[107] Laut dieses Zitats erfüllt eine Person eine soziale Rolle, die eine Emotion wie *amae* (Japan), *Eifersucht* (Deutsch), „*Akpiri ogologo*" *(*Igbo*)* erlebt. Averill bekräftigt die soziale Rolle von Emotionen dadurch, dass sie *Leidenschaften* (*passions)* und keine Handlungen (*actions*) seien. Das heißt, dass Emotionen passiv und bereits geschlossen sind, da sie die Bestimmung eines sozialen Zusammenhangs artikulieren, der schon fertig ist. Wenn ich also eifersüchtig bin oder in einem Zustand von *amae*, dann ist das nicht das, was ich mir ausgesucht habe, sondern einfach etwas, das von sich aus geschieht und einen sozialen Zusammenhang ausdrückt. Insofern vermitteln die Worte *amae, Eifersucht, nwa nna* bestimmte soziale Zusammenhänge, in denen Menschen sich befinden (*passiv*). Das Wort „Trauer" bei einer Trauerfeier drückt den sozialen Zusammenhang eines Menschen aus, der um seine verstorbenen Liebsten trauert. Die „Freundlichkeit", die „Höflichkeit" von Verkäufern, Rezeptionisten usw. verkörpet eine soziale Funktion gegenüber dem Kunden. Wir sehen hier, dass sich die Emotionen (bestimmt) in einem bestimmten Sprachsystem von Gefühlen (unbestimmt) beim Phänomen des Sprachlichen stark unterscheiden.

---

[106] Cf. H. Morshbach, H. &. W. J. Tyler, *A Japanese Emotion: Amae*, in: Rom Harré (Hrsg.), The Social Construction of the Emotions*,* London: Oxford Univ. Press 1986.

[107] Averill, James, *A Constructivist View of Emotion*, in: Robert Plutchik & Henry Kellerman (Hrsg.) *Emotion: Theory, Research and Expperience. Bd. 1: Theories of Emotion*, New York: Academic Press 1980, S. 312.

In einem Sprachsystem ist der Sinn deshalb symbolisch gestiftet, bestimmt und geschlossen.

Im Blick auf die Frage, die unsere Arbeit leitet, wird damit Folgendes klar: Der Sinn, welchen uns die Leiblichkeit eröffnet, lässt sich einerseits in einem leiblichen Erlebnis einer affektiven Gemütsregung (dies könnte geschehen, während einer Fremderfahrung durch die Einfühlung, des Verstehens eines sprachlichen Ausdrucks, des Verstehens der emotionalen Lage des anderen usw.), das man zur Sprache bringen will, als *eine Pluralität von Welten* (Sprachlichen) und andererseits in einer leiblich gestifteten Affektivität als *eine Singularität von Welt* (symbolisch) begreifen, wobei es aber eine Pluralität leiblich gestifteter Affektivität gibt – so viele, wie es Kulturen gibt. Das erste ist jeglicher Art empirischer Forschung nicht zugänglich, wohl aber der transzendentale Boden der Phänomenologie; das zweite könnte indes von den objektiven Wissenschaften untersucht werden. Das Problem aller empirisch motivierten Erfahrungsforschung besteht darin, den ersten phänomenologischen Aspekt zu übersehen, der die Unbestimmtheit der Erfahrung artikuliert, ihn überhaupt in ihrer Problemstellung nicht vor Augen zu haben.

Nun müssen wir auf die Frage eingehen, was für eine Bewegung oder Beziehung es überhaupt zwischen dem Sprachlichen und dem Symbolischen gibt. Einfach ausgedrückt ist es eine – und das ist unsere These, mindestens zur Zeit der Verfassung der Studie – Zickzack-Bewegung. Dass sich die phänomenologische Untersuchung im Zickzack bewegt, ist an eine Idee Husserls in den *Logischen Untersuchungen* angelehnt. Warum solch eine Bewegung, da es doch so aussieht, als gäbe es nur ein Parallelverhältnis zwischen dem Bereich der Phänomene und dem Bereich des Symbolischen? Erstens hatten wir in der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen gesehen – dies ist evident in Husserls *Logische Untersuchungen* –, wie die Dimension des Denkens der Dimension des Seins und die Dimension des Zeichensystems der Dimension eines Sachverhalts entsprechen muss. Für Richir impliziert dies eine symbolische Tautologie (eine Zirkularität). Wie könnte man diese Tautologie vermeiden? Wir hatten gesehen, dass das Erlebnis des Denkens (der Idee und des Sinns ihrer Leiblichkeit) unbestimmt ist. Das heißt, dass wir die Selbsttransparenz der symbolischen Stiftung anhand der Unbestimmtheit des Erlebnisses vermeiden können. Zweitens sind wir, da wir uns nicht an die Nichtgegebenheit im Voraus des Phänomens halten können, immer wieder dazu geführt, das Phänomen vorzubestimmen. Bisher haben wir zwei wichtige Punkte erwähnt: auf der einen Seite ist es so, dass die Sachen der Phänomenologie, die zu analysieren sind, eine bestimmte, bereits gegebene aber auch kontingente Seite haben. Aufgrund ihrer Kontingenz schreibt Richir dieser gestifteten Seite einen Mangel an *Arche* zu. Dies hat zur

Folge, dass die Sache uns in der Obskurität ihres Sinns erscheint. Mit anderen Worten: in jedem symbolisch gestifteten System wie der Sprache gibt es auch einen unbestimmten, aber bestimmbaren, teleologischen Horizont. Das ist die Seite des symbolischen Systems, die sich zur Sinnbildung öffnet. Diese teleologische Seite eines Sprachsystems sorgt dafür, dass das symbolische System einer Sprache nicht mit sich selbst übereinstimmt; Tautologie, die implizit in der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen behoben werden muss. Genauso wie sich jedes Sprachsystem zum Horizont des Sinns öffnet, so kann die Dimension der Sinnbildung bestimmbar werden. Wo liegt dann das Phänomen, der Sinn? Laut Richir ist eine „reine Phänomenologie" unmöglich. Was wir haben ist die Bewegung des Zickzacks von einer Dimension zur anderen. Dies hat die Stärke, dass wir mannigfaltige mögliche Zugänge nicht nur für die phänomenologische Analyse sondern auch für phänomenologische Sinnbildung haben.[108] Unserer Meinung nach kann die Phänomenologie dieser Art der Spannung und der Reflexivität zwischen den beiden Dimensionen nicht entkommen, denn darin liegt ihre Lebendigkeit.

Das Sprachphänomen hat insofern ein Bein auf der Erde (Husserl) als Leib oder Protoraum der Erfahrung (dem Phänomenologischen) und ein anderes im Himmel als unbestimmten Ort des symbolischen Stifters (absolute Transzendenz), wodurch das Symbolische (z. B. der Sprache) gesichert wird. So bewegt sich (Schwingung, „*clignotement*") das Phänomen in alle Richtungen. Das ist ein anderer Grund, weshalb man Richir einen Dualismus zuschreiben könnte.

Damit diese Bewegungen (die Reflexivität oder die Schwingung und das Zickzack) nicht aus ihrem Zusammenhang[109] gerissen werden, möchten wir noch einmal betonen, dass bei jeder Schwingung der Leib beteiligt ist. Die Reflexivität ist die des Leibes anhand der Leiblichkeit. Es besteht zwischen platonischer *Χώρα* (Leiblichkeit) und aristotelischem *Τόπος* (Leib) ein unendlich spannungsgeladenes Übergangsfeld (*unvermeidlicher Abstand*). Zwar besteht auch ein unvermeidlicher Abstand zwischen dem aristotelischen *Τόπος* (Leib: er ist nicht im Raum situierbar und ist die unmittelbare und unbewegliche Grenze, die im Sinne Husserls als „absolutes Hier" als Ausgangspunkt der Orientierung im Raum dient) und dem *Ganzen* (Leibkörper: er wird von der unmittelbaren und der unbeweglichen Grenze des Leibes umgegeben und ist teilbar), aber durch die Begleitung der Leiblichkeit (*Affektionen, Phantasia, Mimesis*, „Perzeption", Einfühlung usw.) bewegt sich der Leib von sich zur Welt (*Körperlichkeit als*

[108] Cf. Richir, *op. cit.*, 2017, S. 21.

[109] Damit man nicht denkt, sie sei bloß eine Bewegung zwischen Sprachlichem, Nichtsprachlichem und Sprachsystem und habe nichts mit dem Selbst zu tun.

Exteriorität, *Leib-Körper* als Alterität) und bzw. oder umgekehrt, sodass die Problematik des unvermeidlichen Abstands zwischen Leib und Leibkörper gelöst wird. Diese Bewegung ist mannigfaltig und geschieht in vielerlei Richtungen. Innerhalb dieser Bewegungen werden die Sprachphänomene schematisiert.

Wir sehen, dass das leibliche Selbst durch den oben erwähnten Abstand nicht mit sich selbst übereinstimmt. Sonst wäre das leibliche Selbst ein *Ego*, so als würde es sich selbst bestimmen. Es wäre selbstgenügsam und würde dem eigenen Zweck dienen. Doch das leibliche Selbst könnte zu einem *Ego* anhand des Körpers *symbolisch* vereinzelt werden, wenn es in der Haltung einer Stellungnahme umgesetzt wird. Dies könnte sich ereignen, wenn zum Beispiel anstatt der lebendigen Schwingung einer leiblichen Idee im Denken das leibliche Selbst diese Bewegung erfasst und sich dieses Augenblicks bewusst wird. Demgegenüber gedeiht das leibliche Selbst aber durch die oben genannten Schwingungen in der *Interaktivität* mit der Welt (*Körperlichkeit* als Exteriorität, *Leib-Körper* als Alterität). Es gäbe also kein Selbst ohne eine Interaktivität mit anderen (also Intersubjektivität im Sinne Husserls – oder in Richirs Sinne Interfaktizität). Zugleich ist dieses Selbst in seiner Schwingung nicht als ein symbolisch gestiftetes Selbst (mit diesem oder jenem *Körper,* der als „weiß“ oder „schwarz“, „Frau“ oder „Mann“, usw. bezeichnet werden kann) zu verstehen, da es in keiner Position einer Stellungnahme (weder zu sich selbst oder zur Welt) steht. Es ist im Gegenteil 1) ein *anonymes* aber 2) auch ein *schwingendes* oder *reflexives Selbst* (nicht im Sinne des Nachdenkens über das eigene Sein und Tun sondern im Sinne der Möglichkeit zu Einfühlung in den anderen oder im Sinne davon, sich auf die Körperlichkeit der Welt und zugleich wieder auf sich selbst zu beziehen). Diese Anonymität bekräftigt Richirs Verständnis der *Χώρα* (Leiblichkeit) als eines Zwischen- oder Übergangsraums, der als transzendentaler Boden der Interfaktizität dient, und in dem sowohl Subjektivität als auch Objektivität mitgedacht werden, ohne aber dabei in die reine Objektivität (Realismus) oder in die reine Subjektivität (Idealismus) zu verfallen.[110] Dies ist ein weiterer Grund, Richirs Phänomenologie als dualistisch zu bezeichnen. Wenden wir uns nun der Idee der Mobilität und Interaktivität des Leibes in seinem anfangendem Minimalismus zu. Diese führt uns dann zur Schlussüberlegung.

[110] Genauso ist der Sinn, der aus diesem leiblichen Selbst entsteht. Er bleibt auch anonym, reflexiv, entgeht dem Leib und schwingt ständig zwischen dem Selbst und der physisch-kosmischen Transzendenz, dem Phänomenologischen und dem Symbolischen, und kann deshalb weder in die reine Objektivität noch in die Subjektivität hineinfallen. Der Sinn berührt beides gleichzeitig.

9.4 Schlussüberlegung: Der Leib als minimales und interaktives Selbst

In diesem Kapitel haben wir gesehen, dass sich Richirs Phänomenologie des Leibes und dessen Überschuss im Sprachlichen als Gesprächspartner in viele Forschungsrichtungen bewegt. Nun wollen wir zum Schluss darauf hinweisen, dass Richirs Leibthematik in aktuellen Debatten der Neuroethik, Kognitionswissenschaft, sogar der Biologie usw. über den Status des Selbst auch starke Intuitionen einbringen kann. Eine dieser Debatten interessiert uns dabei besonders. Es geht dabei um den Streit, ob das leibliche Selbst wesentlich minimal ist, sodass die Interaktivität nur eine sekundäre Rolle spielt, oder ob es wesentlich interaktiv ist, ohne dass das Selbst nur auf einen sozialen Individualismus reduziert wird. Wir wollen zeigen, dass Richirs Phänomenologie des Leibes beides, also sowohl minimal als auch interaktiv sein kann, jedoch mit einigen Modifikationen.

Auf der einen Seite wird die Idee eines *minimalen Selbst* – dieses besteht auch ohne soziale Verhältnisse – und auf der anderen Seite die eines enaktiven und phänomenologischen Selbst – dieses ist *interaktiv* und *sozial* – verteidigt. Diese Konzepte des Selbst haben eine Vielzahl von Implikationen nicht nur für die Phänomenologie, sondern auch für die Ethik der Gesundheit. Jedes Konzept, das wir vom Selbst haben, hat somit nicht nur Auswirkungen darauf, wie wir Menschen sehen, sondern auch darauf, wie wir Patienten behandeln. Kyselo[111] hat meisterhaft einige dieser Implikationen des minimalistischen Selbst und des sozial interaktiven Selbst (aus Enaktivismus und Phänomenlogie) für Patienten mit dem „Locked-in-Syndrom" (LIS) herausgearbeitet. Auch wenn wir nicht so weit wie Kyselo gehen werden, um die Implikationen darzulegen, die Richirs leibliches Selbst für die Neuroethik oder die medizinische Ethik usw. haben könnte, so kann man doch sagen, dass sein Konzept des leiblichen Selbst – mit einigen Modulationen und wir es in diesem Kapitel behandelt haben – die beiden genannten Formen des Selbst abdeckt.

Das von Schaun Galagher[112] und Dan Zahavi[113] vertretene Konzept eines minimalen Selbst bezeichnet – Zahavi folgend – logisch und ontogenetisch die primitivste Form der Selbstbewusstheit: Es bleibt bestehen, selbst wenn all die

[111] Cf. Miriam Kyselo, *More than our Body: Minimal and Enactive Selfhood in Global Paralysis*, in *Neuroethics* Bd. 13 (2020).

[112] Cf. Schaun Galagher, *Philosophical Conceptions of the Self. Implications for Cognitive Science*, in: Trends in Cognitive Sciences Bd. 4, Nr. 1 (2000), S. 14–21.

[113] Cf. Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford: Oxford University Press 2014.

unwesentlichen Eigenschaften des Selbst abgetragen sind.[114] Die Theorie des minimalen Selbst sagt aus, dass Subjektivität grundsätzlich an Erfahrung und Bewusstsein gebunden ist. Jede phänomenologisch bewusste Episode findet *nicht in* einem, sondern *für* ein Subjekt statt. Die Washeit (Was-es-ist-Artigkeit) eines phänomenal bewussten psychischen Zustandes ist in Wirklichkeit eine *Wie-es-für-mich-ist-Artigkeit.*[115] Die Art wie Erfahrungen mir gegeben sind, unterscheidet sich von der Art, wie dies bei einer anderen Person der Fall ist. Das Subjekt dieser Erfahrungen ist, wie Kyselo erklärt, im Körper (in einem biologischen Sinne) einer Person verankert. Demzufolge ist die Idee, dass dieser Körper[116] mir gehört, für diese Theorie ausschlaggebend. In jedem Fall fällt das Selbst mit dem Körper zusammen.

Wir können daher zunächst feststellen, dass der Vorteil dieser Vorstellung des Selbst ist, dass sie die Idee der Abgrenzung von anderen bewahrt. Das Problem mit dieser Sichtweise ist jedoch, dass sie sich von der Interaktion zu isolieren scheint. Wenn Zahavi angibt, dass er die Rolle von Sozialität für eine normative Beschreibung des Selbst nicht in Frage stellt, da wir ohne soziale Beziehungen nicht die wären, die wir sind,[117] so ist es noch lange nicht klar, wo und in welchem Ausmaß soziale Beziehungen bei der Theorie des minimalen Selbst mit einbezogen werden könnten. Kyselo hat dieser Form des minimalen Selbst daher dem sozialen Individualismus zugeordnet. Wenn wir Zahavi richtig verstehen, dann scheint er zu behaupten, dass die minimale Beschreibung des Selbst gelten könne, ohne notwendigerweise eine soziale Beziehung zu beinhalten: Solange ich dazu in der Lage bin, phänomenologisches Bewusstsein zu durchleben, kann mir niemand die Subjektivität absprechen. Es scheint uns nicht so, als dass er die Möglichkeit einer Erfahrung vertritt, die konstitutiv von solchen Interaktionen abhängig ist. Er zitiert das Beispiel einer Nonne, die sich aus dem aktiven Sozialleben zurückgezogen hat und legt nahe, dass es vermutlich nicht angemessen sei zu denken, dass die Nonne Tenzin Palmo aufgehört habe, ein Selbst zu sein, weil sie ein Leben in Einsamkeit gelebt hat. Ohne näher auf weitere Details anderer Aspekte einzugehen, die dieses Konzept des minimalen Selbst uns eröffnet, soll doch ein Aspekt genannt werden, der entscheidend zu sein scheint: Könnten sich die Vertreter des minimalen Selbst minimale Aspekte des Selbst vorstellen, die mit sozialen Beziehungen kompatibel sein könnten, ohne notwendigerweise

[114] Cf. Galagher, *op. cit.,* 2000, S. 15.

[115] Cf. Dan Zahavi, *Locked-In Syndrome: A Challenge to Standard Accounts of Selfhood and Personhood?,* in: Neuroethics, Bd. 13 (2020), Seite 221–228, hier S. 226.

[116] Cf. Kyselo, *op. cit.,* 2020.

[117] Cf. Zahavi, *op. cit.,* 2020, S. 227.

einen physikalischen (körperlichen) oder tatsächlichen sozialen Kontakt zu beinhalten? Wir sind der Meinung, dass eine minimale Darstellung des Selbst nicht nur möglich und grundsätzlich koexistent mit Interaktionen ist, sondern dass die Vorstellung des Selbst, selbst in dessen minimaler Form, gleichzeitig mit der Vorstellung der Interaktion einhergeht. Es gibt daher kein erfahrendes Selbst, das nicht interagiert – und sei es auch noch so schwach. Bei solch einer Interaktion muss jedoch die Epoché ausgeübt werden, d. h. die Interaktion muss von den intentionalen Strukturen der Doxa befreit werden, die sie in der weiter entwickelten Form sozialer Interaktion innehat.

Zahavi setzt sich nun mit Kyselo auseinander, die das minimale Selbst für problematisch hält:

> If we are prevented from interacting with the world and with others, we cannot enact our self, we cannot partake in the very dynamics that is required in order to bring about our sense of self as a separate subject. This is why Kyselo insists that selves are essentially social (…) and why she argues that patients by losing connection to the social sphere risk losing parts of the mechanisms and conditions that bring about their self.[118]

Sie behauptet, dass „the constitutive dependency in question doesn't only hold true in early development, but rather extends to all later stages in life, such that a ‚constitutive social dynamics' […] for the maintenance of the sense of self"[119] vorausgesetzt wird. An diesem Punkt fragt Zahavi, was andauernde soziale Interaktion abdeckt. Dies ist eine entscheidende Frage für ihn. Beinhaltet dies eine Echtzeit-Interaktion? Wenn das der Fall ist, dann könnte man fragen: Warum war die Nonne Tenzin Palmo dazu in der Lage, außerhalb sozialer Interaktionen Selbsterfahrung aufrecht zu erhalten?[120] An diesem Punkt können wir lediglich noch hinzufügen, dass sich sowohl die Vertreter des minimalen phänomenalen Bewusstseins des Selbst (unabhängig von der Interaktion) als auch die Vertreter der Notwendigkeit sozialer Interaktion für die Selbsterfahrung, nicht die Möglichkeit eines minimalen Selbst bedenken, das nicht von einer sozialen Interaktion auf einer physischen Ebene – jene, die bei der Nonne Tenzin Palmo fehlte –, sondern von einer minimaleren Interaktivität auf einer anderen Ebene abhängt.

Kyselo scheint eine solche minimale Form des Selbst erfasst und verteidigt zu haben: prä-reflexive verkörperte Sozialität. Sie schlägt – über die Individuierung der Menschen durch ihre Körper allein hinaus – eine sozial interaktive Vorstellung

[118] *Ibid*., S. 226.
[119] *Ibid*., S. 227.
[120] *Ibid.*

des menschlichen Selbst oder beziehungsmäßige Prozesse zwischen Organismen vor. Dies findet ihr zufolge in einem prä-reflexiven, verkörperten Selbst statt. Die Individualität des Selbst entstammt einer übergreifenden, prä-reflexiven Interaktion und nicht dem isolierten Körper. Der Vorteil von Kyselos Darstellung, die das enaktive Paradigma des Selbst als soziales autonomes Netzwerk heranzieht ist, dass sie 1) das Selbst davor bewahrt, sich in der Welt aufzulösen.[121] Das Selbst ist dazu in der Lage, seine Individualität oder Unterschiedlichkeit von der Welt oder anderen (genau wie das minimale Selbst) aufrechtzuerhalten. Und 2) das Selbst kann auch an der Welt teilhaben. Dies bedeutet, dass die Grenzen flexibel sind. Das Selbst ist dazu in der Lage, sich auf der Grundlage der Interaktivität mit der Welt selbst zu erschaffen; und trotzdem bewahrt es seine Unterscheidung von der Welt und von anderen. In diesem Sinne erfasst es einerseits den Leib-Körper[122] als eines eigenständigen ganzen Selbst; aber es ist – mit dem Leib seiner Leiblichkeit[123] – auch an einer interaktiven Beziehung mit der Welt beteiligt. Das einzige Problem dieser Sichtweise ist, dass sie eine physische soziale Interaktion erfordert und daher also nicht minimal genug ist. In der durch Richir entwickelten Phänomenologie des Leibes kann die Interaktion auch auf einer anderen, nicht-physischen Ebene stattfinden. Ein weiterer erwähnenswerter Unterschied der obigen Sichtweise im Vergleich zu der von Richir ist, dass Selbstorganisation der (körperlichen) Selbstheit auf sensomotorischen Interaktionen mit der Umwelt basiert. Richir reduziert seinerseits das erfahrende Selbst nicht nur auf eine Körperlichkeit (sensomotorisch), sondern versteht es als Leib.

Richirs Phänomenologie hat daher das Potential, einige Einsichten in das Problem der hier geschilderten Debatte zu ermöglichen. Von seiner Phänomenologie inspiriert können wir versuchen, den Begriff eines minimalen Selbst zu verteidigen, das mit einer minimalen sozialen Interaktion Hand in Hand geht. Anhand der Idee des „leiblichen Selbst" haben wir versucht, diese Vorstellung eines minimalen Selbst zu beschreiben. Dies ist das Selbst, das nach einer hyperbolischen

---

[121] Cf. Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge MA: MIT press 2017 [1992].

[122] Kyselo spricht weder von Leibkörper noch von Leib. Sie vertritt nicht unser phänomenologisches Verständnis des Leibes. Wir wollen anhand unserer entwickelten Begriffe (Leib-Körper als Ganzes) Kyselos Idee des Selbst als ein Ganzes oder als Individuum (und unabhängig von anderen) zum Ausdruck bringen.

[123] Noch einmal: Kyselo spricht nicht vom Leib der Leiblichkeit. Aber sie vertritt die Idee der Interaktivität seitens des Selbst, die auf der Grundlage der sensomotorischen Funktionen basiert. Wenn wir nun Leib der Leiblichkeit schreiben, dann, weil wir anhand des in dieser Arbeit entwickelten Leibbegriffs zum Ausdruck bringen wollen, dass dieses hier gemeinte Selbst Kyselos sich mit seiner Welt in Verbindung setzt.

phänomenologischen Epoché, nachdem all die intentionalen Strukturen der Doxa in Klammern gesetzt, d. h. ausgesetzt worden sind, bestehen bleibt. Doch wie ist es solch einer Darstellung des Selbst möglich, an sozialer Interaktion teilzuhaben? Es findet hier keine soziale Interaktion in dem Sinne statt, dass es eine Ansammlung von Menschen oder eine Art von Kommunikation gibt, die in einem sozialen Umfeld stattfindet. Bei der Interaktion handelt es sich um das, was mit Reflexivität oder Schwingung beschrieben werden kann. Reflexivität des Selbst findet wie wir gezeigt haben zwischen symbolischen und phänomenologischen Strukturen, zwischen dem Jenseits des Sprachlichen (*hors langage*) und dem Sprachlichen (*de langage*), zwischen Transzendenz und dem Phänomenologischen statt, zwischen der Welt und dem Selbst usw. In dieser Bewegung der Schwingung oder der Reflexivität, die einen Schematismus umfasst, ist die grundlegendste Form des Denkens vorstellbar. Diese grundlegendste Form des Denkens ist kontemporär mit der grundlegendsten Form des Selbst. Die Art der Schwingung oder der Reflexivität des Selbst, die wir hier verteidigt haben, ähnelt – egal wie inchoativ und vorläufig sie auch sein mag – der Aktivität des Denkens; wir sind daher der Meinung, dass in der schematischen Schwingung des Selbst bereits eine Interaktion vorhanden ist. Solange eine Person dazu in der Lage ist, zu schematisieren (die Nonne braucht keinen sozialen Kontakt, um interagieren zu können), können wir dieser Person weder Selbstheit noch Interaktion absprechen. Doch dieser Schematismus hat verschiedene Ausprägungen. Autistische Menschen beispielsweise haben einen schwachen Schematismus. Bei Kindern, die an starkem Autismus leiden, gibt es eine Beeinträchtigung des Schematismus.[124] Dieses Beispiel kann auf andere klinische Fälle der Beeinträchtigung des Bewusstseins ausgeweitet werden. Können wir Patienten, die an Alzheimer, Demenz, Blindheit, *Locked-in Syndrom* etc. auf Grundlage der Tatsache, dass es ihnen an sozialer Interaktion mangeln könnte, die Selbstheit absprechen? Sicherlich nicht. Um sich als Selbst zu qualifizieren, genügt es, wenn sie in der Lage sind, reflexiv zu schematisieren, also mit der Struktur des Nichtsprachlichen und des Sprachlichen zu interagieren, wenn sie dadurch in der Lage sind, der Welt Sinn zuzuschreiben. Sinn zuschreiben impliziert nicht, die Welt mithilfe von Sprache zu verstehen, indem man auf Bedeutung zugreift. Es bedeutet, dass uns sogar die Worte fehlen könnten, um unsere Erlebnisse zu beschreiben; dass wir manchmal daran scheitern, wenn wir dies zu tun versuchen. Wir verteidigen den Leib als diese minimale Dimension des Selbst in seinem phänomenalen Kontext. Wir sind der Meinung, dass dieses grundlegende Selbst, welches auf der Idee der Interaktion – also der Reflexivität oder Schwingung – gegründet ist, dazu beitragen kann, die Schwierigkeiten zu

[124] Cf. Murakami, *op. cit.,* 2006.

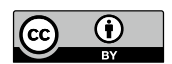
überwinden, die in aktuellen Debatten über das Kriterium der Zuschreibung von Selbstheit auftauchen. Das phänomenologische, leibliche, schwingende Selbst ist dieses grundlegende Selbst, für das die Erschließung der „Welt“ anhand der Leiblichkeit Sinnerschließung impliziert. Es ist ein leibliches minimales Selbst, für das die Welt Sinn hat.

In diesem leiblichen Selbst haben wir bereits das Vermögen *a priori* zur Interaktivität, das eine unabdingbare Voraussetzung für alle Formen der symbolischen Sozialität und Kooperationen ist – und wie wir schon am Anfang der Arbeit (Kapitel 1: Einstieg in die Thematik) erwähnt haben, hat der Gründer der Soziobiologie (Edward Osborne Wilson) für größere Kooperation und Überlebenschancen für jene Gruppen mit genetischen Diversität und Interaktivität als für jene mit genetischer Nähe argumentiert. Das minimale, interaktives Selbst in seiner Leiblichkeit (Weltbezüglichkeit) ist diese unabdingbare Vorassetzung für soziale Kommunikation und Kooperation.

Was eine offene Frage bleibt, sind die ausführlichen ethischen Implikationen solch eines phänomenologischen Selbst für die konkrete medizinische Praxis. Die Klärung dieser Fragen muss künftiger Forschung vorbehalten bleiben, denn diese Implikationen sprengen den Rahmen unserer Arbeit.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Zuschreibung des archaischen Selbstregisters an den Leib. In diesem archaischen Register erfasst der Leib ein „prä-personales“, „asubjektives“ Selbst. Eine ernste Sorge erwächst aus dieser Bestimmung des Leibes bei Richir. Die Dimension, die den Leib aus einer persönlichen Perspektive versteht, meiner intimen „Ich“-Perspektive, die ontologisch in der Welt verortet ist, wurde nicht ausreichend artikuliert. Während also Richirs Leib-Konzept die ontische Dimension der subjektiven Erfahrung umfasst, beschränkt sich diese ontische Dimension auf jene Aspekte der Erfahrung, die primär anonym, a-subjektiv etc. sind. Dies ist problematisch. Denn ein Zugang zu solchen subjektiven Erfahrungs- und Seinsebenen kann nicht ohne eine belastbaren Begriff der Einbezogenheit von Subjektivität erfolgen, in der Erfahrungen von einem ursprünglich persönlichen jemeinigen Leib angeeignet werden. Obwohl Richirs Ziel, die Bestimmung der subjektiven Erfahrungen als doxa, als Objekte zu vermeiden, erreicht wird, vernachlässigt er dabei jedoch die innere Dimension der Subjektivität, die spezifische und ontologische Bedingungen der Person in ihrem Sein und Erleben in der Welt artikuliert. Dies ist offensichtlich. Während Richir der ontischen Dimension der Subjektivität ernsthafte Aufmerksamkeit widmet, widmet er der ontologischen Dimension der Subjektivität weniger Aufmerksamkeit, obwohl er sie nicht völlig außer Acht lässt. Tatsächlich deckt diese letzte Dimension seinen größeren Begriff des Symbolischen ab und ist für ihn nicht die Bestimmung der phänomenologischen Perspektive. Dadurch wird die

Welt dem Subjekt in der Erfahrung immer vorpersönlich gegeben: die Welt ist unpersönlich im Subjekt. Eine mögliche Begründung dafür ist unser Verdacht, dass für Richir der Leib ein phänomenologisches Subjekt zu artikulieren scheint, das die Epoché praktiziert. Denn nur in diesem Fall ist eine solche Bestimmung des Leibes bei Richir durchgängig sinnvoll. Wir könnten dann fragen, was einem solchen Subjekt übrig bleibt, das sich aller doxatischen Elemente der Welt entledigt hat, sogar seiner selbst. Die Welt bleibt für es nichts als eine Vielzahl unbestimmter Sinne, zu denen es keinen konkreten Zugang hat, da es diese nicht zum Ausdruck bringen kann. Außerdem ist das Subjekt weniger präsent in der Welt, als in einer konkreten Art und Weise, wie das Dasein bei Heidegger zu sein vermag.





10 Schlussfolgerung, Diskussion und Ausblick

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. In diesem abschließenden Teil halten wir es für angebracht, die vorangegangenen Kapitel in einen geschlossenen Bogen einzufügen. Danach gehen wir zu einer Diskussion über, die einen Ausblick auf das Forschungsfeld zu Richirs Phänomenologie eröffnet.

10.1 Einfügung der vorangehenden Kapitel in einen geschlossenen Bogen

Zunächst möchten wir die herausgearbeiteten Thesen unserer Arbeit und einige ihrer wichtigen Ergebnisse aus den verschiedenen Kapiteln grob zusammenfassen. Dies erlaubt uns, die einzelnen Kapitel in einen geschlossenen Bogen einzufügen. Zu Beginn dieser Arbeit haben wir uns auf die Untersuchung folgender These festgelegt: in Bezug auf den Leib bzw. die Leiblichkeit ist erstens der Überschuss des Leibes im Überschuss des Phänomens und des Erlebens (*vivre*) belegt bzw. bezeugt und die Spannung zwischen der phänomenologischen Darstellung des Leibes und seiner symbolischen Bestimmung kann in Richirs phänomenologischer Darstellung des Sprachlichen bezeugt werden; zweitens schwankt der Überschuss der Leiblichkeit zwischen dem Symbolischen und dem Nichtsymbolischen (dem Phänomenologischen). Es gilt nun zu überprüfen, ob wir diesem Ziel gerecht wurden. Der Schwierigkeit bewusst, dass die theoretischen Intuitionen von Leib und Leiblichkeit niemals voneinander isoliert werden können, da die eine die andere impliziert, war bei der Untersuchung über den Leib überwiegend im vierten und fünften Kapitel thematisiert, während die Frage der Leibichkeit als Weltbezug das sechste, siebte und achtete Kapitel dominierte, ohne dass dabei die Verwobenheit der beiden Begriffen in den ersten vier Kapiteln vergessen werden sollte. Wir erinnern daran, dass der Begriff des Leibes,

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0_10

der nur den Aspekt der Subjektivität abdeckt, Richirs Konzept von Leiblichkeit die folgenden Bestimmungen sachlich mit umfasst: Affektivität in den Affektionen und im Gefühl, in der Wahrnehmung sowie in der Stimmung, sodann auch das Erhabene, den Blick und die Phantasia. So erklärt dieses Verständnis von Leiblichkeit, warum wir uns im sechsten Kapitel mit Kants Begriff des Erhabenen, im siebten Kapitel mit der Wahrnehmung, der Mimesis, der Imagination von Kunstwerken und im achten Kapitel mit Heideggers Begriff von Stimmung bzw. Befindlichkeit und Richirs Affektivitätslehre ausführlich befasst haben. Ungeachtet davon, ob wir von Leib oder Leiblichkeit sprechen, unser Ziel war es immer die zwei oben gennanten Thesen zu verteidigen: Zunächst liegt eine Spannung zwischen der phänomenologischen und symbolischen Darstellung von Leib und Leiblichkeit vor und zweitens, dass diese Spannung durch den Überschuss des Sprachphänomens (Sprachlichlichkeit) bezeugt werden kann.

Rekapitulieren wir nun diese beiden Thesen in den einzelnen Kapiteln: Im zweiten Kapitel ging es darum, die *χώρα* (Leiblichkeit) als die Grundlage der Erschließung der Welt auszuweisen. Als der transzendentale Schoß der Interfaktizität (im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Mutter und Kind) ist sie das, was jedes Selbst zur symbolischen Welt und deshalb zur Individuation führt. Durch die *χώρα* (Leiblichkeit) gelangt das Subjekt zum „Realen“, was nicht mehr mit der realen Welt der Gegenstände zusammenfällt. Im dritten Kapitel ging es auf der einen Seite um die kodierte Institutionalisierung der Weltgegenstände (die Begriffe Heideggers von Vorhandensein und Zuhandensein) für das Subjekt durch festgelegte Sinnhaftigkeiten. Dies verweist auf die symbolische Stiftung. Aber auf der anderen Seite argumentiert Richir gegen Husserls Idee von der Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte durch die Abschattungen. Die Husserl’sche Analyse der äußeren Wahrnehmung sei von einer „symbolischen Zirkularität“ belastet. Für Richir liegt die Unbestimmtheit der Wahrnehmungsobjekte und sogar die Möglichkeit der Abschattung selbst in der unendlich potentiellen Pluralität der Phantasia-Affektion (im sehenden Blick) und der Leiblichkeit. Letztere ist das, was sogar die Lebendigkeit und die Offenheit der symbolischen Stiftung vor jedem Tod bewahrt. Damit kann Richir die Spannung zwischen der Sättigung des Sinns (Gestell) und der lebendigen Sinnbildung in ein Verhältnis miteinander bringen. Auch hier liegt, wie Richirs Analyse zeigt, der Menschlichkeit (der Humanität) ein grundlegenderes Register der Ahumanität (Unmenschlichkeit) zugrunde, wobei diese beiden Register in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen. Im vierten Kapitel wurde herausgearbeitet, wie sich Richir gegen alle leiblose Theorien des Selbst positioniert, denen er eine metaphysische Abstraktion (symbolische Stiftung) vorwirft und verteidigt

ein in der Erfahrung als leiblich und transzendental verstandenes Selbst (Phänomenologische). Unser Begriff des Selbst als „unmögliche Möglichkeit" soll dieses spannungsvolle Verhältnis zwischen der Nichtdarstellbarkeit (dem Phänomenologischen) und der Darstellbarkeit (dem Symbolischen) dieses Selbst in den Vordergrund rücken. Als eine Unmöglichkeit bewegt sich das leibliche Selbst in der Sinnbildung (phänomenologisch), während es als Möglichkeit im Sprachsystem (symbolisch) verhaftet ist. Wenn wir im fünften Kapitel Richirs Kritik gegen einen intentionalen, passiven und bildlichen Bezug des Leibes zur Welt zugunsten eines nicht intentionalen, nicht passiven, und nicht bildlichen Zugangs des Leibes zur Welt dargestellt haben, dann um hervorzuheben, wie sich diese beiden Register auf die verschiedenen Dimensionen der Sinnbildung übertragen – von ihrer lebendigen Bildung (dies verweist auf das phänomenologische Feld) bis zu ihrer Sedimentation in Gewohnheiten (also passiv), die zunächst als festgelegte Bilder des bewussten (dies verweist auf symbolische Feld) Geistes begonnen haben. Im sechsten Kapitel über Kants Begriff des Erhabenen wurde die Frage gestellt, ob die kantische Vernunftidee (der Ort des symbolischen Stifters) in der Einbildungskraft („phänomenologisches Feld" bei Richir) schematisieren kann. Herausgestellt wurde die These, dass bei Richir die Zusammenwirkung des phänomenologischen mit dem symbolischen Feld für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig ist. Gerade dabei spielt der symbolische Stifter (d. h. die absolute Transzendenz, welche die Tradition Gott nennt) eine große Rolle. Zugleich ist damit zu rechnen, dass diese absolute Transzendenz über die Selbstkonstitution hinaus auch bei der Sinneröffnung von großer Bedeutung ist. Im siebten Kapitel über die Betrachtung von Kunstwerken beschäftigten wir uns mit der an Heidegger angelehnten Frage, ob die Wahrheit des Sein (wir haben es hier mit einer metaphysischen oder symbolischen Welt zu tun) uns in der Erfahrung gegeben werden kann. Die drei Arten der Betrachtung von Kunstwerken wurden untersucht. Diese entsprachen für uns den drei Leibbegriffen: Körperlichkeit (Wahrnehmung), Phantomleiblichkeit (Imagination) und Phantasieleiblichkeit (Phantasia). Während unter Berufung auf neurowissenschaftliche Ergebnisse dargestellt worden ist, dass das Primatengehirn(Körperlichkeit) immer eine Korrelation zu kohärenten und bestimmten Bildern realisiert, dann machte dies deutlich, dass die Körperlichkeit auf eine symbolische Stiftung bezogen ist. Dementsprechend werden in jeder Betrachtung eines Kunstwerkes durch das Nervensystem Objekte als dieses oder jenes, d. h. als die Bestimmung der Wahrheit des Seins von Kunstwerken (Symbolische Stiftung) dargestellt. Dagegen greift die Imagination auf Bilder zurück, um dasselbe Ziel zu erfüllen. Nur die Phantasieleiblichkeit und die darin implizierte „perzeptive" Phantasia, durch die allein laut Richir die Welt von Kunstwerken (die Wahrheit des Seins) erschlossen werden kann und, durch die das Metaphysische

(d. h. das Symbolische) in die Wahrheit der Erfahrung (d. h. in das Phänomenologische) übersetzt wird, es vermag, das Register der Sinnbildung zu artikulieren, welche über jegliche Art von Sedimentierung der symbolischen Stiftung hinausgeht. Im achten Kapitel kritisierte Richir Heideggers verdichtete Ontologie (das Symbolische Feld) der Affektivität und verlieh der Affektivität eine reiche, leibliche ontische Dimension (Affektion), welche aber wiederum in die ontologische Dimension (das symbolische Feld) als Affekte durch eine archetektonische Transposition umgesetzt werden kann. Damit sind auch zwei Register der Sinnbildung und Sinnstiftung im Symbolischen artikuliert. Indem im neunten Kapitel der Exzess des Leibes und der Leiblichkeit im Exzess des Sprachlichen in seiner dreifachen Bestimmung (als das Sprachliche, das Sprachsystem und das Nichtsprachliche) reflektiert wurde, wurde die Dimension des Phänomenologischen und des Symbolischen in ihrer Sinnhaftigkeit deutlich.

Die genannten beiden Kernthesen wurden somit schon ausführlich bei uns bearbeitet. Es ist das Verdienst Richirs für beide Problemfelder – 1) Das Verhältnis zwischen dem Phänomenologischen und Symbolischen und 2) den Überschuss des Leibes bzw. der Leiblichkeit im Sprachphänomen – im Hinblick auf den Leib bze. die Leiblichkeit thematisiert zu haben. Im Laufe der philosophischen Geschichte wurde diese Problemfelder unterschiedlich und oft getrennt behandelt. Psychoanalyse und Psychatrie, haben seit ihrem Anfang immer die sprachliche Überdeterminierung von Erfahrung betont. Die Narrative, in denen sich die Menschen verständigen und sich verstehen, sind also in diesen Disziplinen nicht nur verstanden als mentale Themen, sondern haben leibliche Dimensionen. Es ist diese leibliche Dimension, die deutlich macht, warum die Bedeutungsstrukturen Symptome einiger körperlicher und physiologischer Störungen erklären. Wurden diese Ideen seit Freud und Schilder in französischen Kreisen weiterentwickelt, so hat der Strukturalismus demgegenüber die leibliche Dimension der sprachlichen Formation von Symptomen und Subjektivität heruntergespielt. Dem entspricht eine Überbetonung der symbolsprachlichen Aspekte. Wenn die Psychopathologie und Psychoanalyse sich zu sehr auf das symbolische Register konzentriert haben, könnte man dasselbe von der Phänomenologie sagen, insbesondere was die Phänomenologie von Edmund Husserl und Martin Heidegger betrifft. Der überwiegend symbolische Aspekt von Husserls Phänomenologie ist jedoch nach Mesnil seiner Entschlossenheit zu verdanken, die Phänomenologie als Wissenschaft zu etablieren, d. h. symbolisch zu initiieren. Dieser symbolische Aspekt

erfasst, wie bereits in unserer Arbeit erwähnt, die Dimension der Phänomenologie, die auf Objekten basiert.[1] Subjektivität und Sprache werden in diesem Sinne objektiviert. Damit soll der Phänomenologie Husserls (und der Phänomenologie überhaupt) nicht ein nicht-symbolischer Aspekt abgesprochen werden, der sich in den Aporien seines Vorgehens finden ließ. Während also einerseits die Psychopathologie, Psychoanalyse und die institutionelle Bestimmung der Phänomenologie in ihren früheren Stadien immer die sprachlich-symbolische Bestimmung von Erfahrung betont haben, hat die Phänomenologie andererseits nicht so viel Aufmerksamkeit (in der genetischen Phänomenologie von Husserl, in den „Strukturen" und „Gewohnheiten" von Merleau-Ponty finden wir Spuren davon) auf die mächtigen Kräfte der verschlüsselten symbolischen Strukturen verwandt, die Subjektivität bestimmen und prägen. Die Phänomenologie scheint den Leib als ein transparentes Medium zur Welt behandelt zu haben, als eine Unmittelbarkeit der Subjektivität. Somit hätten wir zwei noch nie systematisch miteinander verbundenen Extreme: eine symbolische und objektivierende Dimension des Selbst und eine phänomenologische, subjektivierende und weltoffene Dimension des Selbst. Ziel unserer Arbeit war es, Richirs Verdienst zu unterstreichen, beide Aspekte (als phänomenologisch-subjektivierend und strukturalistisch-objektivierend oder symbolisch-metaphysisch) mit Bezug auf den Leib bzw. die Leiblichkeit vereint zu haben.

Mit diesem Verdienst Richir haben wir auch einen Vorschlag zum methodologischen Diskurs, wie sich die Phänomenologie zu anderen Disziplinen verhalten kann. Ein Beispiel könnte aus der „theologischen Wende" der französischen Phänomenologie abgeleitet werden, die Dominique Janicaud[2] diagnostiziert hat und mit dieser Formel anzuzeigen versucht, dass jüngerefranzösische Phänomenologen sich des Missbrauchs der Phänomenologie zugunsten der Transzendenz, d. h. der Theologie, schuldig gemacht haben. In diesem Sinne wird die Phänomenologie Dienerin (Magd) der Theologie, indem sie die Grenzen ihrer Methodik im Sinne Husserls überschreitet. Dieser hatte in seiner methodologischen Voraussetzung gefordert, das Transzendente (Gott, Theologie) aus dem Verfahren der phänomenologischen Reduktion zu verbannenn: Die Absage an die Metaphysik (die Transzendenz Gottes) im Bereich der transzendentalen Subjektivität erreicht ihren Höhepunkt bei Husserl im sogenannten „methodologischen Atheismus"; das Absolute, Gott, soll „aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet

[1] Cf. Joëlle Mesnil, *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique*, in: Revue de l'art du comprendre, Nr. 3 (1995), S. 112–129.

[2] Dominique Janicaud**,** *Le tournant théologique de la phénoménologie française, in:* La phénoménologie dans tous ses états, Paris: Gallimard 2009 [1991], S. 11–150.

bleiben“[3]. Bei Richir haben wir jedoch eine neue Art und Weise, wie sich das phänomenologische Feld auf eine wechselseitige Weise mit dem symbolischen Feld in Beziehung setzen kann. An ihren Grenzen entstehen Berührungspunkte, die ein wechselseitiges Verhältnis der Anregung und Befreiung ermöglichen. Beide Perspektiven, Phänomenologie und Theologie, weisen Überschneidungen auf und strahlen wechselseitig aufeinander zurück. Das Symbolische kann anhand des unbestimmten Phänomenologischen Öffnungen in sich aufweisen. So könnte auch das unbestimmte Feld des Phänomenologischen (als ein Bestimmbares) in das Symbolische (als Bestimmtes) umgesetzt werden. Richir bietet uns eine Form der Methodik zur gegenseitigen Bereicherung der beiden Register und macht somit die Phänomenologie zu einer praxisorientierten (und interdisziplinären) Disziplin.

Auch in diesem Begriff ist das Subjekt „Mensch“ oder dessen Bezugsform zur Welt nicht etwas, das einer Disziplin oder einem Ansatz überlassen bleibt. Das Verdienst von Richir besteht darin, darauf hingewiesen zu haben, dass die menschliche Subjektivität und ihre Weltbezüglichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben und bestimmt ist, in Grenz- oder Grenzbereichen angesiedelt ist. Jeder anthropologisch begründete phänomenologische Diskurs über den Menschen muss daher berücksichtigen, dass die menschliche Person erfahrungsgemäß ein Grenzphänomen ist.

In unserer Arbeit haben wir auch versucht, die enge Verbindung zwischen Leib und Leiblichkeit mit den Sprachphänomenen aufzuzeigen, sodass Sprachphänomene eine zentrale Rolle im Verständnis der Leibthematik spielen. Die Sprachphänomene implizieren nicht nur die Tatsache, dass die Welt in eine gewisse Bedeutsamkeit eingebettet ist. Vielmehr implizieren die Sprachphänomene, dass Bedeutsamkeit immer lebendig, beweglich, spontan und offen für neue Bedeutungsschöpfungen ist. Außerdem wären diese Sinnschöpfungen nie möglich ohne eine leibliche Einbettung, also die Vorstellung, dass die Sinnbildung immer auch leibliche (phantastische und affektive) Elemente mobilisiert, die ihrerseits die Beweglichkeit, Spontanität und Endlichkeit des Sinnes garantieren.

Obwohl dieser innere Zusammenhang zwischen Leib bzw. Leiblichkeit und dem ontologischen Rahmen der Welt in der Phänomenologie problematisiert wurde, insbesondere von Husserl und Merleau-Ponty, wird das Geheimnis ihrer Beziehung kaum gelüftet. Wäre der Leib kein aktives, kohärentes Wahrnehmungsorgan (nach der Vorstellung des Leibes als sensomotorischem und perzeptivem

[3] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana* Bd. III/1, hrsg. Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, S. 125 [111].

Organ) und wäre er nicht affektiv mit der Welt verbunden, so wäre es unmöglich, die Welt mit Bedeutung zu belegen. So blieben auch die Bestimmungen von Gegenständen mit Begriffen unmöglich. Doch das innere Mysterium zwischen der ontologischen Bestimmung der Welt und dem erfahrenden Leib ist nie gelüftet worden. Dieses Mysterium, das den rätselhaften und überschussigen Charakter der Sprachphänomene einfängt, konkretisiert sich in den verschiedenen Registern der Sinnbildung (in Bezug auf die Sprachphänomen) bis zu ihrer symbolischen Stiftung.

Marc Richir hat gezeigt, dass dieses Mysterium, das auch für uns den Überschuss des Leibes und des Sinnes artikuliert, zwischen den multiplen sprachlichen Bewegungen (Schwingung, Reflexivität) des Leibes liegt: 1) zwischen dem Sprachlichem oder dem Phänomenologischen (mit einem *Ipse*) und dem Nichtsprachlichem (ohne ein *Ipse*) oder der absoluten Transzendenz und 2) zwischen dem Sprachlichen und dem Symbolischen. Während der Leib im Ersten einen über sich hinausgehenden Sinn artikuliert und damit die notwendige Rolle der absoluten Transzendenz in der Sinnbildung aufzeigt, artikuliert der Leib im Zweiten eine Doppelbewegung von symbolischer und phänomenologischer Sinnbildung.

Der Vorteil der ersten leiblichen Bewegung ist enorm: Die Sprachphänomene werden vor der Verführung durch die transzendentale Illusion des Simulacrums geschützt. Die anonyme Bewegung ohne ein *Ipse* verhindert, dass die Sinnbildung anhand ihrer Schwingung implodiert, die entstehen kann, wenn sie von anvisierten Objekten per Wahrnehmung oder Imagination erfasst wird. Wenn die abenteuerliche Lebendigkeit und Leiblichkeit der Sinnbildung erhalten bleiben soll, dann muss die anonyme Reflexivität sie kontinuierlich begleiten. Wenn Erfahrung möglich bleiben soll, dann ist die *Virtualität* der absoluten Transzendenz eine *conditio sine qua non*, da sie die lebendige Kraft des Realen (Sinnes) sichert.

Im Zweiten haben wir entgegengesetzte Bewegungen des Leibes: Passivität gegen Aktivität, Bild gegen Bildlosigkeit, Bestimmung gegen Unbestimmtheit, Geschlossenheit und Offenheit. Diese Bewegung verhindert eine symbolische (ontologische, metaphysische, theologische etc.) Überdeterminierung des Phänomenologischen – obwohl diese auch offen dafür ist, symbolisch bestimmt zu werden – und garantiert gleichzeitig die Offenheit des Symbolischen d. h. verhindert, dass das Symbolische mit sich selbst zusammenfällt – eine Tatsache, die das Ende des Diskurses implizieren würde, wie dies implizit in der logisch-eidetischen Stiftung des Sprachlichen zu finden ist.

In diesen unterschiedlichen Registern von Sinnbildung und Sinnstiftung erblicken wir das innere Mysterium und die innere Verbindung zwischen Leib

bzw. Leiblichkeit und dem allgemeinen ontologischen Rahmen der Welt. In der Geschichte der Philosophie wurden diese unterschiedlichen Register von Sprachphänomenen verschiedenen Disziplinen vorbehalten (Metaphysik – Ontologie, Theologie – Logik, Analytische Philosophie, Erkenntnistheorie etc.). Während es nur wenige Versuche gibt, den inneren Zusammenhang zwischen Leib bzw. Leiblichkeit und dem ontologischen Rahmen der Welt systematisch herauszuarbeiten, ist es das Verdienst von Marc Richir, eine komplexere und integrierte Darstellung der verschiedenen Diskursregister artikuliert zu haben. Man muss anerkennen, dass es nach Richir eine erhöhte Aufmersamkeit innerhalb der phänomenologischen Forschung[4] für die leibliche Vermittlung der Sinnbildung gibt.

Aus dem oben genannten Grund war es eine der Hauptbestimmungen unserer Arbeit, Richirs Gedanken nicht nur in umfassendere, komplexere philosophische Grundprobleme einzuordnen und aufzuzeigen, welche originellen Lösungsansätze sich von seinem Denken her für diese Grundprobleme aufzeigen lassen; darüber hinaus haben wir versucht zu zeigen, wo und wie Richirs Leibthematik in einem breiteren Diskurs jenseits der Philosophie (Metaphysik, Logik, Erkenntnistheorie, Phänomenologie usw.) produktiv sein könnte – um nur einige zu nennen in der Psychoanalyse, Psychopathologie, Soziologie, Anthropologie (oder auch Ethnologie), Kognitionspsychologie, Theologie, Ästhetik, Neurobiologie, Neurowissenschaft, Philosophie des Geistes, Neuroethik. Durch eine solche Herangehensweise wird die ganze Komplexität von Marc Richirs Leibthematik deutlich. In diesen breiteren Ansätzen sind Leib und Leiblichkeit nicht weniger entscheidend als Phänomenologie und Psychologie. Leib und Leiblichkeit, in denen und durch die sich das ganze innere Mysterium oder Rätsel der Welt und das Rätsel der menschlichen Erfahrung im Hinblick auf deren diversen Sinnerschließungen artikulieren, könnten ausgehend von Richir in einem systematischen Ansatz fortan zu wesentlichen Objekten interdisziplinärer Untersuchungen werden.

[4] Cf. Karel Novotný, *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021.

10.2 Diskussion und Ausblick: Kritische Überlegungen im Hinblick auf einige Aporien in Richirs Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit

Nachdem wir nun das unserer Ansicht nach sehr starke Potenzial von Richirs Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit in einem interdisziplinären Kontext angesprochen haben, gehen wir nun zum letzten Schritt über. Er hebt einige der enigmatischen Sachverhalte hervor, über die zukünftige Forscher möglicherweise mehr Aufklärung liefern müssen, als es uns in dieser Arbeit möglich ist.

Aus gutem Grund kann man an einem Verständnis der Phänomenologie festhalten, das in keiner Art von Doktrin verwurzelt ist; denn sogar ihr Begründer selbst hat eine immer offene, immer suchende Haltung vorgeschlagen, die in dieser Offenheit eine Form von dem sieht, was Richir „die phänomenologische Treue" nennt. Diese Art der Loyalität, die weit davon entfernt ist, an einem etablierten Dogma festzuhalten, versucht sich in der Treue zu einem andauernden Infragestellen und zu einer Problematisierung des Feldes der Nachforschungen zu etablieren. Wenn Richir also diese Art der Phänomenologie praktiziert und sich selbst als phänomenologisch dem Geist des Begründers der Phänmenologie gegenüber loyal angesehen hat, dann sind wir der Meinung, dass das phänomenologische Feld, welches er uns mit seiner Neugründung der Phänomenologie eröffnet hat, fruchtlos bleiben würde, wenn wir nicht versuchen, seine Philosophie zu problematisieren, sondern sie unseresgleichen einfach als eine Doktrin hinnähmen. In diesem Lichte möchten wir daher solche Bereiche in Richirs Phänomenologie herausstellen, die uns enigmatisch erscheinen und wo unserer Ansicht nach weitere Erklärungen und Disskussionen notwendig sind:

1. Richir hat angegeben, die intentionale Struktur von Husserls Phänomenologie zu destabilisieren und dadurch in der Lage zu sein, eine reichhaltigere Analyse des Phänomens zu liefern und die Strukturen *ontologischer Simulacra* und transzendentaler Illusionen zu beleuchten. Diese Destabilisierung mittels einer radikalen Form der Epoché (der hyperbolischen phänomenologischen Epoché) führt eine neue Art der Methode ein, die im Kontext der phänomenologischen Schwingung verstanden werden kann. An diesem Punkt gibt es laut Richir für den Leib und für die Leiblichkeit keine Intentionalität. So stellt sich die Frage, ob die phänomenologische Schwingung des leiblichen Selbst in ihrer chaotischen, spontanen, unverzüglichen Eigenschaft die Intentionalität komplett ablegt. Denn an ihrer Wurzel gibt es eine Form der Intentionalität, wenn diese als eine Bezüglichkeit oder eine Relationalität verstanden wird. Ein anderer Begriff für phänomenologische Schwingung ist Reflexivität. Für uns kann diese Reflexivität nur durch eine Art von Relationalität zu einem *Innen* und zu einem *Außen*

charakterisiert werden, die sich zwischen Gedankenstrukturen in einem phänomenologischen Schematismus befindet, die das *Mit* und das *Ohne*, die Erscheinung und das Erscheinen zwischen Bewusstsein und Unbewusstem etc. einschließt. Wir tendieren zu der Meinung, dass in der phänomenologischen Schwingung ein minimaler Grad an Intentionalität am Werk ist, wenn Intentionalität als eine Art dieser Beziehung mit den unterschiedlichen Gedankenstrukturen verstanden wird – selbst wenn deren Inhalte nicht sofort gegeben sind. Denn obwohl es im Augenblick der hyperbolischen phänomenologischen Epoché nichts gibt, das gegeben ist, ist dieses „Nichtgegebensein" nur in Beziehung zu dem, was gegeben ist sinnvoll, weil dieses „nichts" nicht komplett allein existieren kann, sich nicht selbst validieren kann. Gerade aus diesem Grund gibt es eine Schwingung. Schwingung bedeutet das Beiseitelegen aller unmittelbaren Gegebenheit und die Etablierung einer Reflexivität, die komplexer ist als bloße Gegebenheit und über diese hinausgeht, *indem man den Überschuss der Gegebenheit, also das nicht Gegebene, mit einbezieht*: nämlich indem man sich auch auf diese Strukturen bezieht. Schwingung ist also selbst eine Form der „Intentionalität", wenn auch anderer Art: einer Art, die weit über die intentionale Gegebenheit des phänomenologischen Aktes Husserl'scher Provenienz hinausgeht.

Unserer Ansicht nach scheint diese Schwingung jedoch in einigen Fällen nicht komplett von einem minimalen intentionalen Inhalt dissoziiert werden zu können. Vielleicht ließe sich an dieser Stelle ein Beispiel aus der Musik anbringen. Richir schreibt darüber, wie gute Interpreten das Sprachphänomen übermitteln sollen, das der Komponist mithilfe der Syteme der Kodifizierung oder Notation ausgedrückt hat. Vom Leib des Komponisten aus wurden hierbei die mit Worten nicht ausdrückbaren Bewegungen seiner Seele (Gemütsbewegung wie bei Kant) auf *aktive und nicht spiegelnde Mimesis von innen* „perzipiert". Obwohl er akzeptiert, dass die Funktion des Interpreten keinesfalls einfacher Natur ist, besteht er darauf, dass 1) der Interpretierende sich weder aufdrängen, noch sich selbst in die Musik projizieren sollte. 2) Wenn er ein guter Interpret ist, so wird er dies mithilfe einer „Perzeption" *durch eine aktive und nicht-spiegelnde Mimesis von innen* – die Leiblichkeit ist hier aktiv – tun. Wir wissen, dass diese Form der Imitation keinerlei intentionaler Objekte bedarf, wie sie in der Imagination oder der Wahrnehmung evident sind. Dies impliziert, dass der Interpret auch eine hyperbolische phänomenologische Epoché ausüben muss, bei der jede Objekt-Intentionalität in Klammern gesetzt werden würde. Dies ist Richirs in *De la Perception musicale et de la musique*[5] erhobene Forderung. Wir wissen aber auch, dass Menschen die

[5] Marc Richir, *De la Perception musicale et de la musique*, in: J. Caullier (Hrsg.), Filigrane, Nr.2: Traces d'invisible, Le Vallier & Sampzon: Delatour France 2005, S. 12.

professionell musizieren, wenn sie die Musik eines Komponisten aufführen, auf keinen Fall komplett ohne Noten auskommt. Vielleicht wäre es hilfreich, diese Idee mithilfe von Ellen Moysans phänomenologischer Beschreibung des „inneren Lieds“ (inner song) zu veranschaulichen. Folgen wir dieser Idee, so wird deutlich, dass das innere Lied jene musikalische Vision ist, die der Musiker erfassen muss, wenn er die Musik aufführen will:

> The inner song is the music I sing in my head when I perform. It is the imagined music I hear when I sight-read a score, the imagined music I write when I compose a piece of music, the imagined music I express when I improvise with the instrument. Teachers talk about it all the time: „Please, sing the tune in your head before playing!“ …Musicians work with it all the time. They practice in order to be able to express „what they want to hear.“[6]

Somit wird klar, dass der „inner song“ ein Phänomen der Imagination ist, die „through an intention“ konstituiert[7] ist. Moysan zeigt, dass der „inner song“ bei unterschiedlichen Praktiken der Musik (Interpretation, Komposition, Improvisation) im Spiel ist: „When it comes to interpretation, the inner song is based on a score; when it comes to composition, the inner song is constituted in consciousness from scratch and written down a music paper; and when it comes to improvisation“, so Moysan, „the inner song is either interpretative (…) or compositional.“[8] Auch wenn diese Beschreibung den Eindruck vermittelt, dass der „inner song“ im Falle der Komposition und der Improvisation über wenig Materie (Objekt) verfügen würde – dies ist nicht der Fall, doch wir wollen hier nicht auf die Details eingehen –, so darf das auf keinen Fall in Bezug auf die Interpretation verstanden werden. Denn für Moysan verweist der „inner song“ auf Objekte, die in den Noten “perzipierbar” sind, auf die der Interpret zugreift:

> In the case of interpretation, the inner song is constituted in imagination thanks to a hearing through seeing: I read the score, I hear the inner song, then I perform the inner song I hear. In this case, the imagination should be understood as *Einbildung*, which means that, beyond the perception of the score, it is the *a-perception* of the music prescribed by the score that matters. The inner song is an image of that music. The object represented in the score and the inner song have a relationship of likeness. Indeed, when the trained musician reads the score, the goal is to have a picture as

---

[6] Ellen Moysan, *Improvisation. Performing the Inner Song*, in: Wassard Elea Rivista. [Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung unserer Arbeit befand sich diese Arbeit noch in der Drucklegung].

[7] Cf. *Ibid.*

[8] *Ibid.*

> resemblant as possible to the music prescribed in the score in order to provide a good interpretation.[9]

Wir entnehmen diesem langen Zitat, dass die Noten, die intentionale Objekte enthalten, für den Interpreten der Musik von großer und praktischer Bedeutung sind. Ohne diese intentionalen Objekte würde er die Musik nicht lesen können, geschweige denn das Bild (das Bild „eines innneren Liedes“) der Musik im Inneren zu hören und dieses nachzuspielen. Sowohl beim Notenlesen als auch beim Nachspielen gibt es daher ein intentionales Objekt – sei es wahrgenommen beim Lesen der Noten oder sei es „apperzipiert“ beim Nachspielen der Noten (der Musik). Das bedeutet, dass dabei schon ein intentionales Objekt präsent ist, welches dem Interpreten als Ausgangspunkt dient. Aber Richir verlangt, dass diese intentionalen Aspeke in Klammern gesetzt werden. Wenn es, wie Richir gezeigt hat, wahr ist, dass es die phänomenologische Schwingung ist, die die hyperbolische phänomenologische Epoché ermöglicht – wenn es wahr ist, dass die Husserl’sche phänomenologische Epoché von der hyperbolischen phänomenologischen Epoché (Richir) radikalisiert wird, die selbst in Schwingung bzw. Reflexivität möglich ist – dann scheint es uns, als dass dies für den Interpreten eine Schwierigkeit für die Ausführung von Musik darstellen könnte: Wie könnte es ihm gelingen, die vom Komponisten in den Körper der Notation eingeprägten Sprachphänomene zu übermitteln und gleichzeitig alle unmittelbare Gegebenheit beiseite zu legen, also eine phänomenologische Schwingung oder Reflexivität zu praktizieren? Sowohl diese Situation, als auch die damit aufgeworfene Frage erscheinen uns wie ein Rätsel. Dies ist einer der Gründe weshalb wir denken, dass sogar Schwingung ein minimales Maß an Intentionalität enthalten müsste. Dieser minimale Grad an Intentionalität in der Schwingung würde dann wiederum implizieren, dass das Ausklammern aller Arten von Gegebenheit eine Relationalität mit Inhaltsstrukturen nicht komplett ausschließt. Diese Inhaltsstrukturen würden als auf minimale Weise intentional erscheinen, wenn wir mit minimal meinen, dass sich die Schwingung im Hinblick auf eine Relationalität vollzieht und diese an einem bestimmten Punkt mit kodifizierten Inhalten (z. B. den Noten eines Musikstücks) in Kontakt kommt. Folgen wir diesem Gedanken weiter, dann könnte dies bedeuten, dass wir Grade von Intentionalitäten unterscheiden müssten. Ist dies eine adäquate Herangehensweise? Wir stoßen hier auf eine wirkliche Schwierigkeit und scheinen damit ans Ende unserer Weisheit zu gelangen.

2. Daher sehen wir, dass diese Schwierigkeit direkt mit den hohen Anforderungen von Richirs hyperbolischer phänomenologischer Epoché verbunden ist. Es ist

[9] *Ibid.*

nicht unmittelbar klar, ob diese Epoché eine Haltung des philosophischen Leibes, des denkenden Philosophen ist, der dem Zugriff der Doxa und der Verführung eines ontologischen Simulacrum entgehen will, oder ob es etwas ist, das praktiziert und geleistet werden muss, wenn wir einfache Dinge tun wollen, wie z. B. Beethovens Minuet in G zu spielen (eine Art von „practical epoché“,[10] um es mit Moysan auszudrücken) oder zu genießen oder Michelangelos großartige Gemälde in der sixtinischen Kapelle zu betrachten. Ist sie also ein praktisches Werkzeug oder ein metaphysisches Konstrukt? Oder ist sie nur ein wichtiges Werkzeug für die phänomenologische Analyse? Es ist uns nicht unmittelbar klar, ob Richir es nicht in allen genannten Fällen voraussetzt. Wenn es stimmt, dass diese hyperbolische phänomenologische Epoché, also eine doppelte Art der Epoché in dem oben gezeigten Sinne, für praktische Zwecke (wie z. B. die Ausübung von Musik) umsetzbar ist, dann würde dies die Frage aufwerfen, wie so etwas – besonders für Künstler bzw. Kunsthandwerker – möglich wäre? Wenn sie außerdem nur die Haltung des Philosophen im Verhältnis zur Welt beschreiben würde, dann wäre es angemessen, dieser Haltung eine Intrige des Geistes zuzuschreiben: es ist eine Intrige metaphysischer Art. Auch in diesem Sinne wäre Richir – durch eine Intrige – wieder zu jenen metaphysischen Strukturen zurückgekehrt, die er seit *Phénoménologie en Esquisse* zu entwirren versucht hat. Ihmzufolge haben genau diese metaphysischen Strukturen innerhalb der Phänomenologie selbst den Zugang zu dieser versperrt.

Richirs Kritik an allen Strukturen, die es der Phänomenologie erschwert haben, Zugang zu sich selbst zu haben, geschah im Zusammenhang mit seiner Kritik am Gebrauch „grober Schnitte“ (*grosse coupure*) anstelle von „Kleingeld“[11] womit er die konkrete Analyse hervorgerufener Probleme meint. Die

---

[10] In ihrem Beitrag *Improvisation: Performing the Inner Song* verteidigt die Musikerin und Phänomenologin Ellen Moysan die These, dass die Epoché nicht nur von einem Phänomenologen durchgeführt wird, um das Phänomen analysieren zu können, sondern auch von einem Musiker praktiziert wird. Diese zweite Art von Epoché nennt sie „practical epoché.“ Diesbezüglich zitieren wir sie ausführlich: „However, I argue that the musician also performs an epoché. Indeed, in order to grasp the inner song given as a phenomenon of imagination within this ‚region of individual being‘ uncovered by the epoché, the musician needs to: (1) perform a gesture of silencing of the perceivable – which is a form of suspension, and (2) turn the attention inward – the switch into the phenomenological attitude is also a conversion of attention. This double gesture accomplished by the musician is a practical epoché.“ Moysan, *op. cit.* Wir sind uns bewusst, dass sie die phänomenologische Epoché Husserls vor Augen hat.

[11] Cf. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénomenologie et phénoménologie du langage,* Grenoble: Jérôme Millon, 2017 [1992], S. 7.

„groben Schnitte", welche als inkonkrete Analyse (Metaphysik) verstanden werden, hindern die Phänomenologie laut Richir daran, Zugang zu sich selbst zu erhalten. Richir gibt – insbesondere in Bezug auf Heidegger, den er des inflationären Gebrauchs von Konzepten beschuldigt – gerne solche Kommentare ab. Wir haben den Eindruck, dass diese „groben Schnitte" für Richir konzeptuelle Ambiguitäten ohne konkrete phänomenologische Analysen beinhalten. Wenn Richir diesen Standpunkt eingenommen hat, dann, weil er die Phänomenologie vor den Abweichungen der Metaphysik schützen wollte.

Ohne näher auf die Legitimität solcher Äußerungen einzugehen, könnte man fragen, ob dieselben kritischen Anmerkungen nicht auch über Richir selbst gemacht werden könnten. Mit anderen Worten: Ist Richirs Phänomenologie komplett frei von Metaphysik? Dies könnte vielleicht der Grund sein, aus dem seine Phänomenologie als eine „metaphysischen Fiktion"[12] charakterisiert worden ist. Er betreibt eine Art von Metaphysik, wollte die Phänomenologie jedoch vor dieser schützen. Sein Werk evoziert auf den ersten Blick eine Fülle von Ambiguitäten hinsichtlich des Gebrauchs extrem schwierigen philosophischen Jargons, den er in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition übernommen hat. Einige Konzepte, wie z. B. Schwingung, Schematismus, Phänomenalisierung, ontologisches Simulacrum, das Erhabene etc. oder die äußerst spekulativen Ausarbeitungen über lange verzweigte Umwege erwecken für einen Novizen auf den ersten Blick auch den Eindruck des Gebrauchs eines „groben Schnittes".

Doch die Metaphysik, der Richir verfallen sein könnte, unterscheidet sich von derjenigen, von der er sich abzugrenzen sucht. Es ist keine Metaphysik im üblichen Sinn. Richir selbst hat diese Beschreibung seiner Phänomenologie durch Anne-Marie Roviello als Metaphysik akzeptiert. Doch er denkt, dass seine Metaphysik solcher Art ist, dass sie im System der „hyperbolischen Epoché" möglich ist. Es ist eine von einem philosophierenden Subjekt erfahrene Fiktion, welches in seiner Einsamkeit versucht, den Intrigen des „Genius malignus" (des bösen Geistes) und der analytischen Macht einer symbolischen Institution zu entgehen. Wir können nun also sehen, dass dies jene skeptische Geisteshaltung impliziert, die über jede Verstrickung mit der Welt hinausgeht. Darüber hinaus suggeriert unsere Auslegung von Richirs hyperbolischer phänomenologischer Epoché, dass er diese sogar im praktischen Kontext (z. B. dem Spielen von Musik, wie wir es oben erläutert haben) benötigt. In *L'écart et le rien* ist die hyperbolische phänomenologische Epoché nichts, was wir bewusst tun, sondern findet eher innerhalb einer Funktion statt. Auf diese Weise kommt er dahin, dass eine gewisse Geisteshaltung im Bezug auf die Welt wichtig ist, auch wenn diese das Bewusstsein

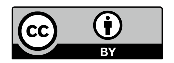
---

[12] *Ibid.,* S. 23.

besiegt: Wir sind uns dessen nicht bewusst, aber wir tun es trotzdem. Doch die Frage, die sich uns hier stellt, ist: Wie ist diese hyperbolische phänomenologische Epoché, die eine bestimmte Geisteshaltung darstellt, zum Beispiel in der Praxis der Interpretation von Musik möglich?

3) Richirs Treue einem philosophischen Sprachregister gegenüber scheint seiner Verteidigung einer phänomenologischen Herangehensweise, die phänomenologisch treu, also offen gegenüber einer Infragestellung eines Feldes der Nachforschung ist, entgegenzustehen. Wir erinnern uns, dass Richir Heidegger Erfindungen vorgeworfen hat, die nicht in den Bereich des Sprachregisters der Philosophie fallen. Mit anderen Worten waren Heideggers Neologismen für ihn willkürlich, da er sich nicht dem symbolischen Sprachgebrauch der Philosophie widmet oder sich auf diesen beschränkt. Indem er dies tut, scheint er vorherzubestimmen, was philosophisch ist und was nicht. Dies vermittelt uns den Eindruck, dass Richir möglicherweise noch nicht bereit ist, seine Idee, dass wir Gedanken – in einigen Bereichen nennt er dies das Phänomen – oder Philosophie nicht im Voraus vorherbestimmen sollten, in die Praxis umzusetzen. Sacha Carlson hat kürzlich zu bedenken gegeben – und wir unterstützen diese Idee –, dass Richirs hartnäckiges Beharren auf dem Sprachregister der Philosophie eine Weise sein könnte, zu versuchen sich selbst zu vergewissern.

Ich weise auf all dies mit dem Hauptziel hin, eine nähere Untersuchung und Differenzierung anzuregen, die diese Arbeit nicht leisten konnte. Diese enigmatische Situation könnte einen Bereich für weitere ausführliche Untersuchungen und Klarstellungen bieten. Dies sind Bereiche, die meiner Meinung nach eine zukünftige Forschung untersuchen sollte und dies möglichst in einem interdisziplinären Forum. Denn wie wir gesehen haben, sind Richirs Werke stark in viele Fachbereiche außerhalb der Philosophie und Phänomenologie, wie Kognitionswissenschaft, Psychologie, Psychopathologie, Psychoanalyse, Neuroethik, Soziologie, Musikwissenschaft usw. integriert worden. Nicht nur, dass die Phänomenologie möglicherweise nicht über alle Ressourcen verfügt, um all diese Rätsel zu lösen, sondern auch eine Zusammenarbeit mit anderen Fächern könnte die Intuitionen, die Richir uns hinterlassen hat, fruchtbar machen. Dies wird nicht nur Richirs Phänomenologie fruchtbarer machen, sondern auch dazu beitragen, die reichhaltigen Materialien zu erforschen, die er uns zur „Verdauung“ überlassen hat. Auf dieser Weise werden also die Anschlussfähigkeit von Richirs Phänomenologie und deren fachübergreifende Potenzial deutlich, die wir ganz am Anfang unserer Studie erwähnt haben.


BY

Literaturverzeichnis

Aho, Kevin, *Acceleration and Time Pathologies,* in: Time and Society, Bd. 16, Nr. 1 (2007), S. 25–42.

Aho, Kevin, *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany, NY: Sunny Press 2009.

Alexander Robert, *Refondation richirienne de la phénoménologie. Les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque,* Thèse de Doctorat, Université de Toulouse 2011.

Alloa, Emmanuel & Natalie Depraz, *Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*, in: Emmanuel Alloa et al. (Hrsg.), Leiblichkeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 11.

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press 1971.

Apelt, Otto, *Einleitung zum Timaios*, in: Platon, Sämtliche Dialoge, Band VI. Otto Apelt (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993.

Aristoteles, *Poetics,* übersetzt von Samuel Henry Butcher, New York: The Macmillan Company 1902.

Aristoteles, *Über die Dichtkunst,* hrsg. und übersetzt von Alfred Gudeman, Paderborn: Salzwasser Verlag 1921.

Aristoteles, *The Art of Rhetoric*, übersetzt von John Henry Freese, London: Heinemann 1926. Aristoteles, *Rhetorik,* übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Ditzingen: Philipp Reclam 1999.

Aristoteles, Physik http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Physik/4.+Buch/4.+Capitel, Zugriff am 25.06.2020.

Augustinus, *Die Bekenntnisse,* übersetzt von Otto F. Lachmann, Leipzig: Reclams Universal-Bibliothek 1888.

Averill, James, *A Constructivist View of Emotion*, in: Robert Plutchik & Henry Kellerman (Hrsg.) Emotion: Theory, Research and Expperience. Bd. 1: Theories of Emotion, New York: Academic Press 1980.

Aviv, Vered, *What does the brain tell us about abstract art?* , in: Frontiers in Human Neuroscience, Bd. 8 (2014).

Baumgarten, Alexander, *Ästhetik*, Bd 1., hrsg. Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner Verlag 2009.

Becker, Ralf, *Sinn und Zeitlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

D. N. Ekweariri, *Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*,
https://doi.org/10.1007/978-3-662-67190-0

Beiser, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987.

Berenson, Bernard, *Aesthetic and History,* New York: Pantheon 1948 [1953].

Bergo, Bettina, *Reading Levinas as a Husserlian (Might Do)*, in: Graduate Faculty Journal 36 Nr. 2 (2015), S. 295–345.

Berthoz, Alain & Petit, Jean-Luc, *Physiologie de l'action et Phénomenologie,* Paris : Éditions Odile Jacob 2006.

Betz, Gregor, *Descartes' „Meditationen". Ein systematischer Kommentar,* Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2011.

Binswanger, Ludwig, *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tübingen: De Grutyer 1956.

Binswanger, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins,* München: Reinhardt Verlag 1962.

Binswanger, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, *Ausgewählte Werke,* Bd. 2, Max Herzog & Hans-Jürgen Braun (Hrsg.), Heidelberg: Asanger 1993.

Binswanger, Ludwig, *Sur la fuite des Idées,* übersetzt von Michel Dupuis, Grenoble: Éditions Jérôme Million 2000.

Böhme, Gernot, *Leib: Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019.

Bouderlique, Joël, *Transpassibilité et transpossibilité,* in: Dominique Pringuey & Frantz Samy Kohl (Hrsg.) Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie, Paris : Vrin 2001.

Brencio, Francesca, *Befindlichkeit: Dispostion*, in: The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology, Giovanni Stanghellini, et al. (Hrsg.), Oxford: Oxford Univ. Press 2019, S. 344–355.

Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Düncken und Humbolt 1874.

Breuer, Josef & Sigmund Freud, *Studies in Hysteria*, in: Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Bd. 2 (1893–95), London: Virag 2001.

Bullington, Jennifer, *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*, Heidelberg et al: Springer 2013.

Burke, Edmund *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Adam Philips (Hrsg.), Oxford: Oxford University Press 1990.

Busche, Hubertus, *Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg: Meiner Verlag 2001.

Butler, Judith, *Bodies that matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge 1994.

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford & California: Stanford University Press 1997.

Carlson, Sacha, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Richir*, Thèse de Doctorat, Université catholique de Louvain 2014.

Carlson, Sacha, *Le langage, l'affectivité et le hors langage (Richir, Heidegger)* in: Divination : Studia culturologica series, Bd. 41 (2015a).

Carlson, Sacha, *Phantasia et imagination : perceptions phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir)*, in : Eikasia. Revista de filosofia 2015b, S. 19–58.

Cerbone, David, *Heidegger and Dasein's 'bodily nature': What is the hidden problematic?* in: International Journal of Philosophical Studies, Nr. 8 (2) (2000), S. 209–230.

Clack, Beverly, *Being Human: Religion and Superstition in Psychoanalytic Philosophy of Religion*, in: Constantine Sandis & Marc J. Cain (Hrsg.) Human Nature*,* Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Crane, Tim, *The Mechanical Mind. A philosophical Introduction to minds, machines and mental representation,* London: Routledge 2003 [1995].

De Jonge, Casper, „The Ancient Sublime(s). A Review of the Sublime in Antiquity", in: Mnemosyne 73 (2020) S. 149–163.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, übersetzt von Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press 1983.

Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederhulung,* übersetzt von Joseph Vogl, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 1992.

DeRoo, Neal, *Phenomenological Insights into Oppression. Passive Synthesis and Personal Responsibility*, in: Janus Head, Bd. 13, Nr. 1 (2013), S. 80.

Derrida, Jacques & Peter Eisenman, *Chora L Works*, Jeffrey Kipnis & Thomas Lesser (Hrsg.), New York: The Monacelli Press 1997.

Derrida, Jacques, *Eine Gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen,* übersetzt aus dem Französischen von Susanne Lüdemann, Berlin: Merve Verlag 2003.

Derrida, Jacques, *Chora*, Wien: Passagen Verlag 2013.

Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1959.

Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia,* Lüdger Gäbe (Hrsg.), Hamburg: Meiner Verlag 1977.

Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, hrsg. & übers. Gerhart Schmidt, Ditzingen: Reclam Verlag 1986.

Descartes, René, *Les passions de l'âme,* Einleitung und Anmerkungen von Pascale D'Arcy, Paris: Flammarion 1996.

Ekweariri, Dominic, A thesis presented for the degree of M.A. Philosophy Department of Philosophy II Ruhr University Bochum. September 30, 2016.

Ekweariri, Dominic, "*The Passive Origin of the Institutionalization of Power Inequality in the Meaning/ Experience of Womanhood in Igboland*", in: *Front. Sociol,* 5:8, 2020. Doi: https://doi.org/10.3389/fsoc.2020.00008.

Ekweariri, Dominic, "Appreciation of Art as a Perception Sui Generis,", in Frontiers in Psychology 12, (2021), S.1–13.

Ekweariri, Dominic, *Imitating Art Beyond Copies. The Non-specular and Active Mimesis from Within.* In: Phänomenologische Forschungen Nr. 1 (2022), S. 37–55.

Elpidorou, Andreas & Lauren Freeman, *Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time*", in: Philosophy Compass Bd. 10, Nr. 10 (2015), S. 661–671.

Fazakas, István, *Le clignotement du soi: Genèse et Institution de l'ipséité* , Wuppertal: Association Internationale de la Phénoménologie 2020.

Fellmann, Ferdinand, *Phänomenologie. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH 2006.

Flock, Philip Bastian, Das Phänomenologische und das Symbolische: Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im Fachbereich A Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal 2017.

Forestier, Florian, *Le Réel et le Transcendantal. Enquête sur les fondements speculatifs de la phénoménologie et le statut de phénoménologie,* Thèse de Doctorat, Université de Toulouse 2011.

Forestier, Florian, *Mathématiques et concrétudes phénoménologiques*, in : *Annales de Phénoménologie,* Amiens : Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2012, S. 57–82.

Forestier, Florian, *Le Réel et le transcendental.* Grenoble: Jérôme Million, 2015.

Forestier, Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Heidelberg et al: Springer 2015.

Forestier, Florian, *« Comme un tremblement dans l'être au monde : L'autisme comme question adressé à la phénoménologie* », in : Alexander Schnell (Hrsg.), *Annales de phénoménologie*, N.19/2020, S. 375–396.

Freud, Sigmund, *Abriss der Psychoanalyse,* in: Ders., Gesammelte Werke*,* Bd. XVII, Frankfurt am Main: Fischer, 1999 S. 63–138.

Freud, Sigmund, Der Dichter und das Phantasieren [1908], Oliver Jahrhaus (Hrsg.), Leipzig: Reclam 2010.

Fuchs, Thomas, *Zwischen Leib und Körpe*r, in: Mahnel Hähnel & Marcus Kaup (Hrsg.), Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013.

Gallagher, Schaun, *Body Schema and Intentionality*, in: José Louis Bermudez (Hrsg.)*, The Body and the Self,* Cambridge: Mit Press 1995.

Galagher, Schaun, "*Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*", in: Trends in Cognitive Sciences 4 (1), 2000, S. 14-21

Gallese, Vittorio, M*irror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification*, in: Psychoanalytic Dialogues, Nr. 19/5 (2009), S. 519–536.

Goldie, Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration,* Oxford: Oxford University Press 2000.

Goldman, Alvin, *Stimulating Minds*, New York: Oxford University Press 2006.

Gondek, Hans-Dieter & László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich.* Berlin: Suhrkamp Verlag 2011.

Grohmann, Till, *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie : Approches ontologiques en psychopathologie*, Heidelberg et al.: Springer Nature 2019.

Grondin, Jean, *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas,* New York: Columbia Univ. Press 2012.

Grossberg, Stephen & Lauren Zajac, *How Humans Consciously See Paintings and Paintings Illuminate How Humans See,* in: Art and Perception, Bd. 5, Nr. 1 (2017), S.1–95.

Gugutzer, Robert, *Grenzerfahrungen: zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität,* in: Psychologie und Gesellschaftskritik, 25 Nr. 1 (2001), S. 69–102.

Gugutzer, Robert, *Leib und Situation: Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neuphänomenologischen Soziologie*, in: Zeitschrift für Soziologie 46 Nr. 3 (2017), S. 147–166.

Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Penguin Random House Group 2015; deutsche Übersetzung: Andreas Wirthensohn, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, München: Verlag C.H.Beck 2017.

Harman, Gilbert, *The Intrinsic Quality of Experience*, in: James Tomberlin (Hrsg.), Philosophical Perspectives. Bd. 4: Action Theory and philosophy of Mind, Atascedora, California: Ridgeview Publishing Company, 1990, S. 31–52.

Harman, Gilbert, *The Intrinsic Quality of Experience*, in: Ned Block, Owen Flanagan, Guven Guzeldere (Hrsg.), The Nature of Consciousness, Cambridge, MA: Mit Press 1997, S. 663–775.

Hartmann, Walo E., *Zur Problematik von Martin Heideggers Wahrheitsbegriffs,* in: Andreas Cesana & Olga Rubitschon (Hrsg.), Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony, Basel: Birkhäuser 1985, S. 123–145.

Haugeland John, Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger, Joseph Rouse (Hrsg.), Cambridge: Havard Univ. Press 2013.

Head, Henry & Holmes, Gordon, *Sensory Disturbances from cerebral Lesions*, in: Brain, Bd. 34. Nr. 2–3 (1911), S. 102–254.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, Werke Bd. 10, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Hamburg: Meiner Verlag 2008.

Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Friedrich-Wilhelm Hermann (Hrsg.), Frankfurt: Klosterman 2012.

Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1962.

Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen: Niemeyer 1976.

Heidegger, Martin, *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1977.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.

Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare*, Medard Boss (Hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe: 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 7: Vorträge und Aufsätze*, Friedrich-Wilhelm Hermann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006 [1927].

Heinemann, Fritz, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?,* Zürich, Wien 1954.

Henri, Michel, *Phénoménologie et psychanalyse*, in : Psychiatrie et Existence. Décade de Cerisy – Septembre 1989, Pierre Fédida & Jacques Schotte (Hrsg.), Grenoble: Éditions Jérôme Millon 1991 [1989].

Hofmann, Donald.,*The Interface Theory of Perception*, in: Current Directions in Psychological Science, 25(3) S. 157-161

Husserl, Edmund, *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur,* in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, Cambridge (MA): Harvard University Press 1940a, https://doi.org/10.4159/harvard.9780674333512.c18

Husserl, Edmund, *Notizen zur Raumkonstitution*, in: Philosophy and Phenomenological Research, Bd.1, Nr. 1, 1940b, S. 21–37.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Walter Biemel (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana. Bd. 1V., Marly Biemel (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1952.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie III*, *Husserliana.* Bd. V., Marly Biemel (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1952.

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana,* Bd. VI. Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1954.

Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918 – 1926*, *Husserliana*, Bd. XI, Margot Fleischer (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.

Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana,* Bd. XIII, Iso Kern (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1973a.

Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana,* Bd. XV. Iso Kern (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1973b.

Husserl, Edmund, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, *Hussserliana,* Bd. XVI, Claesges Ulrich (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1973c.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik,* Elmar Holenstein (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1975.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Bd.III/I, Karl Schuhmann (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1976.

Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass 1898–1925*, *Husserliana,* Bd. XXIII, Eduard Marbach (Hrsg.), Den Haag : Nijhoff 1980.

Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil,* Ludwig Landgrebe (Hrsg.), Hamburg: Meiner Verlag 1985.

Husserl, Edmund, *Vorlesung über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908, Husserliana,* Bd. XXVI*,* Ursula Panzer (Hrsg.), Dordrecht: Nijhoff 1987.

Husserl, Edmund, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937, Husserliana*, Bd. XXIX, Smid Reinhold (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer 1993.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Elisabeth Ströker (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.

Husserl, Edmund, *Aktive Synthese.: Aus der Vorlesung, ‚Transzendentale Logik' 1920/21, Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis", Husserliana.* Band. XXXI, Roland Breeur (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer 2000a.

Husserl, Edmund, *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Tübingen: Niemeyer Verlag 2000b.

Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18)*, Husserliana*, Bd. XXIII, Rudolf Bernet & Dieter Lohmar (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2001.

Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, *Husserliana,* Bd. XXXIX., Rochus Sowa (Hrsg.), Dordrecht: Springer 2008.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, [Zweiter Band],* Hamburg: Meiner Verlag Ausgabe 2009.

Ihenacho, David Asonye, *Mbaise: Who we are as a people*, Owerri: Edu-Edy 2012.
Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* in : La phénoménologie dans tous ses états, Paris : Gallimard 2009 [1991], S. 11–150.
Janke, Wolfgang, Art.: *Apperzeption*, in: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Sp. 451, Basel: Schwabe Verlag 1971.
Johnson, David Benjamin, *The Postmodern sublime Presentation and its Limits*, in: Timothy Costelloe (Hrsg.), The Sublime: From Antiquity to the Present, New York: Cambridge University Press 2012, S. 118–131.
Kant, Immanuel, *The Critique of Judgment,* übersetzt von Pluhar S. Werner, Indianapolis & Cambridge: Hackett Pub. Com. 1987.
Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Ders., Werkausgabe Band IX: Schriften zur Naturphilosophie, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Berlin: Suhrkamp 1995
Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft,* Jens Timmermann (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001.
Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft,* hrsg. Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2003.
Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, Übersetzt von James Creed Meredith, Oxford & New York: Oxford Univ. Press 2007.
Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft,* in: Ders. Werkausgabe Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Berlin: Suhrkamp Verlag 2020 [1974].
Katz, David, *Aufbau der Tastwelt*, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* Bd. 61 (1925).
Kawabata, Hideaki, und Semir Zeki, *Neural Correlates of Beauty,* in: The Journal of Neurophysiology Bd. 91: (2004), S. 1699–1705.
Kayser, Paulette, *Emmanuel Levinas. La trace du féminine*, Paris : Presse universitaire 2000.
Kim, Su Jung: *Von der Zwischenmenschlichkeit in der pädagogischen Beziehung und der internetbasierten Kommunikation – unter dem Gesichtspunkt der Intersubjektivität bei Emmanuel Levinas*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie durch die Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2008.
Koeder, Anja, *Von Ferdinand de Saussure zu einer formalen diachronischen Semantik*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt in der philosophischen Fakultät der Universität Konstanz 1999.
Krause, Albrecht, *Die nachgelassenen Werke Kants. Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populärwissenschaftlich dargestellt*. Frankfurt am Main: Schauenburg 1988.
Krell, David Farell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy,* Bloomington: Indiana Up 1992.
Kristensen, Stefan, *Körperschema und leibliche Subjektivität*, in: Alloa et al.(Hrsg.), Leiblichkeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
Kristeva, Julia, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1978.

Kyselo, Miriam, *More than our Body: Minimal and Enactive Selfhood in Global Paralysis*, in *Neuroethics* Bd. 13 (2020), S. 203–220. Doi: https://doi.org/10.1007/s12152-019-09404-9

Lacan, Jacques, *Das Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief'",* in: Ders., *Schriften I,* Weinheim & Berlin: Quadriga 1996.

Lanwerd, Susanne, Art.: *Kunst/Ästhetik*, in: Christoph Auffarth et al. (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion*,* Bd. 2, Stuttgart: J.B. Metzler 2005.

Lellouche, Ofer, *Art and Sciences*, in: Frontiers in Human Neuroscience, 7:8 (2013). Doi: https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00008

Lengger, Petra G., et al., *Functional neuroanatomy of the perception of modern art: a DC-EEG study on the influence of stylistic information on aesthetic experience*, in: Brain Research Nr. 1158 (2007), S. 93–102.

Leskau, Linda, „*Vielleicht ereignet sich das Unmögliche: Überlegung zu Jacques Derridas Die unbedingte Universität",* in: Raum und Zeit 1 (2010), S. 48–63.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Den Haag: Nijhoff 1961.

Levinas, Emmanuel, *Die Zeit und der Andere,* Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984.

Levinas, Emmanuel, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo,* Graz & Wien: Passagen Verlag 1986.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, [Den Haag : Nijhoff 1978.], Paris : Édition du Livre de Poche, coll. «biblio essais», 2016.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologique*, 4 Bände, Paris: Plon 1964–1971.

Lyotard, Jean-François, *Leçons sur l'analytique du sublime,* Paris : Galilée 1991.

Maazù, Antonino, *Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez F. Brentano* , in : *Annales de Phénoménologie,* Beauvais : Association pour la promotion de la Phénoménologie, 2004, S. 17–57.

Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie,* Grenoble: Éditions Jérôme Million 1991.

Maldiney, Henri, *Existence, crise et création,* in : Ders et. al. (Hrsg.) *Existence, crise et création,* Fougères : Encre Marine 2001.

Maurice, Thomas, *La mécanique des leurres: La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir,* in : Eikasia Revista de Filosofia (2013).

Meier-Classen, Peter, *Im Gespräch mit Martin Heidegger:* http://www.meier-classen.ch/interviews/heidegger.htm. Zugriff am 8.10.2019.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et L'invisible*, Claude Lefort (Hrsg.), Paris: Édition Gallimard 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* übersetzt von Rudolf Boehm aus dem Französischen, Berlin: De Gruyter 1966 [1945].

Merleau-Ponty, Maurice, *The Merleau-Ponty Reader*, Ted Toadvine und Leonard Lawlo (Hrsg.), Evanston, Illinois: Northwestern Univ. Press 2007.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Monde sensible et le monde de l'expression,* Emmanuel de Saint-Aubert und Stefan Kristensen (Hrsg.), Genf : Metispress 2011.

Mesnil, Joëlle, *L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir, in:* Revue Internationale de Psychopathologie Nr. 16. (1994), S. 643–664.

Mesnil, Joëlle, *Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique*, in : Revue de l'art du comprendre, Nr. 3 (1995), S. 112–129.

Metzinger, Thomas, *Postbiotisches Bewusstsein: Wie man ein künstliches Subjekt baut - und warum wir es nicht tun sollten,*https://www.hnf.de/veranstaltungen/events/paderborner-podium/computer-gehirn-und-bewusstsein/metzinger.html, Zugriff am 23. 01. 2021.

Michelet, Jules, *Histoire de la Révolution française,* Bd. 1, Paris : Gallimard 1952.

Milner, Marion, *On Not Being Able to Paint*, Revised edition, London: Heinemann 1957.

Mirelli, Raffaele, *Der Daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013.

Mitchell, Stephen A., *The Origin and Nature of the „Object" in the Theories of Klein and Fairbairn*, in: Contemporary Psychoanalysis 17 (1981), S. 374–398.

Moore, George Edward, *The Refutation of Idealism*, in: Ders., Philosophical Studies, London: Kegan Paul 1992, S. 1–30.

Morris, David, *The fold and the Body schema in Merleau-Ponty and Dynamic Systems Theory*, in: *Chiasmi International,* 1999, S. 275–284.

Morshbach, H. &. W. J. Tyler, *A Japanese Emotion: Amae*, in: Rom Harré (Hrsg.), The Social Construction of the Emotions, London: Oxford Univ. Press 1986.

Moysan, Ellen, "*Improvisation: Performing the Inner Song*", in: *Wassard Elea Rivista, [Im Druck.]*

Murakami, Yasuhiko, *Affection d'appel. Lévinas et la psychopathologie du regard chez les autistes,* in : Cahiers d'études lévinassiennes. *Bd. 5,* Paris & Jerusalem: Institut d'études lévinassiennes 2006.

Murakami, Yasuhiko *Temporalité chez les autistes. À travers la théorie du sens chez Marc Richir,* in : Pierre Kerszberg, Antonino Maazù und Alexander Schnell (Hrsg.), L'Oevre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir, Brüssel : Édition Ousia 2009.

Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften.* Bd. II., Aus dem Nachlaß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978.

Nancy, Jean-Luc, Jean-François Courtine, Michel Deguy (Hrsg.), *Du Sublime*, Paris : Berlin 1998.

Ni Liangkang, *Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler,* in : Thaumàzein : Rivista di Filosofia, 3, 2015, S. 307 – 336. Doi: /https://doi.org/10.13136/thau.v3i0.53.

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Mora(1887). Götzen-Dämmerung (1889)*, Claus-Artur Scheier (Hrsg.), Hamburg: Meiner, 2014.

Novotný, Karel, *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021.

Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Übersetzt von Erika Abrams, Grenoble : Éditions Jérôme Millon 1988.

Pepperell, Robert, *The Perception of art and the science of perception in Proceedings of SPIE*, in: SPIE Proceedings Vol. 8291: Human Vision and Electronic Imaging XVII (2012).

Pepperell, Robert, *Problems and Paradoxes of Painting and Perception,* in: Art and Perception Bd. 7, Nr. 2–3 (2019), S. 109–122.

Pérez-Gómez, Alberto, & Stephen Parcell, *CHORA: Intervals in the philosophy of Architecture,* Ontario: McGill Queen's Univ. Press 1994.

Perrier Jean-François, *Entre rencontre et malencontre. Esquisses d'une phénoménologie politique chez Marc Richir,* Thèse de Doctorat, Université de Laval, Quebec 2021.

Peters, Meindert Ewout, *Heidegger's Embodied Others: On Critique of The Body and ‚Intersubjectivity' in Being and Time*, in: Phenom Cogni Sci, Nr. 18 (2019), S. 441–459.

Peters, Ted, *E.O Wilson's Conquest of Earth*, in: *Theology and Science,* 11 Nr. 2 (2013), S. 86–105.

Philips, Adam. *Preface*, in: Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Adam Philips (Hrsg.), Oxford: Oxford University Press 1990.

Pihko, Elina, et. al., *Experiencing art: the influence of expertise and painting abstract level,* in: Frontiers in Human Neuroscience Nr. 12, (2011).

Plato *Phaedrus*, Übersetzt von Robert Hackforth, Cambridge: Univ. Press 1952.

Platon, *Phaidros*, in: Sämtliche Dialoge, Bd. VI., hrsg. Otto Apelt, übersetzt und erläutert von Constantin Ritter, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993.

Platon, *Timaios,* in: Platon, Sämtliche Dialoge, Band VI. Otto Apelt (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993.

Platon, *The Symposium,* übersetzt von Margaret C. Howatson, New York: Cambridge Univ. Press 2008.

Plessner, Helmuth, *Lachen und Weinen*, in: Plessner (Hrsg.), Philosophische Anthropologie, Frankfurt: Fischer 1970 [1940], Seite 11–171.

Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: De Grutyer 1975.

Plessner, Helmuth, *Ausdruck und menschliche Natur,* in: *Gesammelte Schriften*, Bd.VII: Audruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

Plotin, *Die Enneaden*, Bd. 1, übersetzt von Hermann Friedrich Müller, Berlin: Weidmann 1878.

Plumpe, Gerhard, *Das Sein der Kunst: Heidegger,* in: Ästhetische Kommunikation der Moderne, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 1993, S. 248–291, Doi: https://doi.org/10.1007/978-3-322-97031-2_8

Porter, James I., *The Sublime in Antiquity, C*ambridge: Cambridge University Press 2016.

Praglin, Laura, *The Nature of the „In-Between". D.W. Winnicott's Concept of Transitional Space and Martin Buber's Das Zwischenmenschliche*, in: Universitas, Bd. 2, Nr. 2, 2006.

Prinz, Jesse, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford: Oxford University Press 2004.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Eingeleitet, übers. und mit Anm. vers. von Adolf Martin Ritter [Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 40], Stuttgart: Hiersemann 1994.

Ratcliffe, Mathew, *Why Mood Matters*, in: The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time, Mark A. Wrathall (Hrsg.), Cambridge: Cambridge Univ. Press 2013, S. 157–76.

Reid, Thomas, "*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense",* Derek R. Brookes (Hrsg.), Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.

Richir, Marc, *Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation* , in : *Textures* Nr. 70/ 7–8, (1970), S. 3 – 24.

Richir, Marc, *La vision et son imaginaire : Fragment pour une philosophie de l'institution* , in : Textures, Nr. 75/10–11, S. 87–144 und in: Textures Nr. 75/12–13, S. 135–164. (1975).

Richir, Marc, *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale,* Bruxelles : Ousia 1981a

Richir, Marc, *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles : Ousia 1981b.
Richir, Marc, *Phénomène Temps et Être : Ontologie et Phénoménologie,* Grenoble : Éditions Jérôme Million 1987.
Richir, Marc, *Du Sublime en politique*, Paris : Editions Payot 1991a.
Richir, Marc, *La vérité de l'apparence,* in : Eliane Escoubas (Hrsg.), Dossier Art et phénoménologie, Nr. 7 : La part de l'œil, ohne Ort 1991b, S. 229–236.
Richir, Marc, *Sens et paroles : pour une approche phénoménologique du langage,* in : Ghislaine Florival, Etudes d'Anthropologie philosophique IV : Figures de la Rationalité, Paris : Vrin 1991c, S. 228–246.
Richir, Marc, *Paul Ricouer* : *Soi-même comme un autre*, in : Annuaire philosophique 1989 – 1990, Paris : Seuil 1991d.
Richir, Marc, *Le corps*, Paris : Hatier 1993a.
Richir, Marc, *Quelques prolégomènes pour une Phénoménologie des Couleurs* , in: La Couleur, Lambros Couloubaritsis und J.J. Wunenburger (Hrsg.), Brüssel: Ousia 1993b, S. 165–188.
Richir, Marc, *L'intentionalité et Intersubjektivität. Commentaire d Husserliana,* in: Dominique Janicaud (Hrsg.) L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitive, Paris: Vrin 1995.
Richir, Marc, *L'expérience du penser : Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble : Éditions Jérôme Million 1996.
Richir, Marc, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelle fondations*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2000a.
Richir, Marc, *Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la Schizophrenie*, in: Campo da Filosofia (Hrsg.) *Conferencias de Filosofia II*, Porto 2000b.
Richir, Marc, *Phänomenologische Meditationen: Zur Phänomenologie des Sprachlichen,* übersetzt von Jürgen Trinks, Wien: Turia und Kant 2001.
Richir, Marc, *Art et Artefact*, in Ciro Giordano Bruni (Hrsg.) Utopia 3: La question de l'art au 3ème millénaire, Paris : Germs 2002, S. 62–75.
Richir, Marc, *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman*, in : Littérature dans Littérature et phénoménologie Bd. 4, Nr. 132 (2003), S. 24–33.
Richir, Marc, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble : Éditions Jérôme Million 2004.
Richir, Marc, « *De la Perception musicale et de la musique* », in : Caullier J (Hrsg.), Filigrane : Traces d'invisible, no. 2., Delatour France : Le Vallier/Sampzon 2005, S. 11–20.
Richir, Marc, *Fragments Phénomélogiques sur le temps et l´ Éspace*, Grenoble : Éditions Jérôme Million 2006a.
Richir, Marc, *Des phénomènes du langage*, in : M.J. Cantista (Hrsg.), Perspectivas o Sujeto et racionalidade, Porto: Campo de Lettras 2006b, S. 95–107.
Richir, Marc, *Fragments phénoménologiques sur le langage,* Grenoble : Éditions Jérôme Million 2008a.
Richir, Marc, *Phénoménologie de l'élément poétique,* in : Studia Phaenomenologica*,* Bd. 8 (2008b), S. 177–186.
Richir, Marc, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2010.
Richir, Marc, *L'écart et le rien : conversations avec Sacha Carlson,* Grenoble : Éditions Jérôme Million 2015.

Richir, Marc, *Méditations phénoménologiques. Phénomenologie et phénoménologie du langage,* Grenoble: Jérôme Millon, 2017 [1992].
Richir, Marc, *Phénomènes, temps et être* & *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble : Éditions Jérôme Million 2018 [1993].
Ricœur, Paul, *Analyses et problemes dans Ideen II de Husserl* , in : Revue de Metaphysique et de Morale*,* Bd. 56, Nr. 4. (1951).
Ricoeur, Paul *Soi-Même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil 1990.
Rinofner-Kriedl, Sonja, *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg & München: Alber 2000.
Royce, Josiah, *Studies of Good and Evil*, New York: D. Appleton 1898.
Ryle, Gilbert, *The Concept of the Mind*, Chicago: University of Chicago 1949.
Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard 1943.
Sassen, Brigitte, *Heidegger on van Gogh's Old Shoes*. *The Use/ Abuse of a Painting*, in: Journal of the British Society for Phenomenology*, Bd.* 32, Nr. 2 (2001), S. 160–173.
Scanlon, John, *Objectivity and Introjection in Ideas II*, in: Thomas Nenon & Lester Embree (Hrsg.), Issues in Husserl's Ideas II., Dordrecht: Springer 1996.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Die Weltalter. Fragmente*, Manfred Schröter (Hrsg.), München: Biederstein 1979.
Schilder, Paul, *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, New York: Routledge Taylor and Francis Group 1950.
Schmitz, Hermann, *System der Philosophie,* Bd. 2, Teil 1: Der Leib, Bonn: Bouvier 1965.
Schmitz, Hermann, *System der Philosophie*: Band 2, Teil 2: Der Leib im Spiegel der Kunst, Bonn: Bouvier 1966.
Schmitz, Hermann, *Selbst sein*: *über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg & München: Alber 2015.
Schnell, Alexander, *La temporalité de la Stiftung de phantasia selon Richir,* in: Ders., La genèse de l'apparaitre, Beauvais : Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2004, Seite 127–144.
Schnell, Alexander, « *Leib et Leiblichkeit chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir* » in : Annales de Phénoménologie*,* Marc Richir, (Hrsg.) Paris: Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2009, S. 139–162.
Schnell, Alexander, *La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir,* in : Eikasia. Revista de Filosofia*,* 2010, S. 361–381.
Schnell, Alexander, *Au-déla de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty: la phénoménologie de Marc Richir*, in*: Revue germanique Internationale* 13, 2011a.
Schnell, Alexander, *Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale,* Bruxelles : Éditions Ousia 2011b.
Schnell, Alexander, *La précarité du réel: sur le statut de la „realité" chez J. G. Fichte et M. Richir*, in : Annales de Phénoménologie*,* Amiens : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2012a S. 93–111.
Schnell, Alexander, „Leib und Leiblichkeit bei M. Merleau Ponty und M. Richir", in Gelebter Leib, verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit, M. Staudigl (Hrsg.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012b, S. 73–97.

Schnell, Alexander, *À propos du „phenomene“ et de la „phenomenalsation“ chez Marc Richir*, in : Istvan Fazakas, Karel Novotný, Alexander Schnell (Hrsg.), Méthode, Architectonique et Métaphysique chez Marc Richir, ohne Ort : Karolinum Press 2019a.

Schnell, Alexander, *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2019b.

Searle, John, *The Construction of Social Reality,* London: Penguin Books 1995.

Serres, Michel, *Genesis*, Ann Arbor, MI: University of Michigan 1995.

Serres, Michel, *Rome. The first book of foundations*, London: Bloomsbury Academic 2015.

Sharma, Pallavi & Archana Barua, Analysing Gaze in Terms of Subjective and Objective Interpretation: Sartre and Lacan, in: Hum Stud 40, 2017, S. 61–75. https://doi.org/10.1007/s10746-016-9406-4, Internetzugriff am 21.11.2020.

Siehe Franz Norman, *Die Sprechakttheorie nach Austin und Searle: Äußerung als Handlung,* Hamburg: Diplomica Verlag GmbH, 2015.

Slaby, Jan, *Gefühl und Weltbezug: Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistische Konzeption von Persönlichkeit,* Paderborn: Mentis Verlag 2008a.

Slaby, Jan, *Affective Intentionality and the Feeling Body*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* Bd. 7 (2008b), S. 429–444.

Slaby, Jan, *More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness*, in: Midwest Studies in Philosophy, Bd. XLI (2017), S. 7–26.

Smith, Daniel W., *Deleuze's Concept of the Virtual and the Crititque of the Possible*, in: Journal of Philosophy. A Cross-Disciplinary Inquiry, Bd. 4, Nr. 9. (2009).

Sober, Elliott & David Sloan Willson, *Unto Others: the Evolutionary and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 1998.

Sonderegger, Erwin, *Zur Funktion der Chora in Platons Timaios und des Äthers* in: Ders.,*Kants Übergangsschrift,* Würzburg: Königshausen & Neumann 2015.

Streicher, Frédéric, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime : Les premiers écrits (1970–1988),* Paris: L'Harmattan 2006.

Strowick, Elisabeth, *Der phantasmatische Zug des Automatischen*, in: Dieselbe, Passagen der Wiederholung. Kiergegaard – Lacan – Freud. Stuttgart: J.B. Metzler 1999.

Tengelyi, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage,* Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2005.

Tengelyi, László, *Formation de sens comme évènement chez RICHIR* , in: Ders., *L'expérience retrouvée,* Ouvertures philosophiques, Paris : L'Harmattan 2006a.

Tengelyi, László, *Marc RICHIR,* in : *Introduction à la phénoménologie contemporaine,* Paris : Philipe Cabestan-Ellipses*,* 2006b, S. 97–110.

Tengelyi, László, *Nombre transfini et apparence transcendantale – Kant et Cantor dans la perspective de la phénoménologie richirienne*, in : Annales de phénoménologie*,* Beauvais : Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2006c.

Tengelyi, László, *Marc Richir et la théologie politique,* in: Annales de phénoménologie, Amiens : Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2008, S. 187–197.

Tonner, Philip, *Art, materiality and the meaning of being. Heidegger on the work of art and the significance of things*, in: Amanda Boetzkes & Vinegar, Aron Vinegar (Hrsg.), Heidegger and the Work of Art History, London: Routledge 2016, S. 121–140.

Tye, Michael, *Consciousness, Colour, and Content*, Cambridge, MA.: MIT Press 2000.

Van Cleve, James, *Troubles for Radical transparency* , in: Terence Horgan, Marcelo Sabates, David Sosa (Hrsg.), Qualia and mental Causation in a physical World: Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim, Cambridge UK: Cambridge Univ. Press 2015.

Van Kerckhoven, Guy, *De la rencontre : la face détournée,* Paris : Hermann 2012.

Varela, Francisco J., Evan Thompson, und Eleanor Rosch, The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. MIT press 2017[1992].

Varela, Pablo Posada, *Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation : sur la reprise richirienne du projet Husserlien*, in: Horizon. Studies in Phenomenology, Bd. 3 Nr. 2 (2014), S. 99–113.

Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von Regula Giuliani, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000.

Wilford, F. A, *Daimon in Homer*, in: *Numen XII,* (1965), S. 217–232.

Willson, Edward Osborne, *The Social Conquest of Earth*, New York: W.W. Norton & Co. 2012.

Winnicott, Donald W., *The Capacity to be Alone,* in: The International Journal of Psychoanalysis XXXIV, Nr. 29 (1958), S. 416–418.

Winnicott, Donald W., *The Theory of the Parent-Infant Relationship*, in: *International Journal of Psychoanalysis*, Nr. 41 (1960), S. 585–595.

Winnicott, Donald W., The Maturational Processes and the Facilitating Environment, New York: International Universities Press 1965.

Winnicott, Donald W., *Fear of Breakdown*, in: International Review of Psycho-Analysis 1 (1974), S. 103–107.

Winnicott, Donald W., *Playing and Reality*. London & New York: Routledge Classics 2005.

Wunderli, Peter, *Saussure und die Signifikation*, in: Horst Geckeler et al. (Hrsg.), Logos Semantikos Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu, Bd. 1., Berlin & New York: De Gruyter 1981, S. 267–284.

Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge: University Press 2001.

Zahavi, Dan, *Beyond empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity,* in: Journal of Consciousness Studies, Nr. 8 (2001), S. 151–167.

Zahavi, Dan, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford: Oxford University Press 2014.

Zahavi, Dan, *Locked-In Syndrome: A Challenge to Standard Accounts of Selfhood and Personhood?,* in: Neuroethics, Bd. 13 (2020), S. 221–228. https://doi.org/10.1007/s12152-019-09405-8, S. 226. Internetzugriff am 15.01. 2021.